المجموعة العلية

من

كتب ورسائل وفتاوى

شيخ الإسلام ابن تيمية

(المجموعة الأولى)

جمع وتحقيق

الدكتور: هشام بن إسماعيل بن علي الصيني

جامعة أم القرى - قسم العقيدة

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

المجموعة العلمية

من

كتب ورسائل وفتاوى

الطبعة الأولى

محرم ١٤٢٢ هجري



دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية
الدمام - شارع ابن خلدون - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٨٩ - ٨٤٦٧٥٩٣
ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠
الإحساء - الهفوف - شارع الجامعة - ت: ٥٨٨٣١٢٢
جدة: ت: ٦٥١٦٥٤٩
الرياض: ت: ٤٢٦٦٣٣٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله حمداً طيباً مباركاً فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم على منهاجهم إلى يوم الدين، أما بعد.

فإن الله ﷻ جعل على رأس كل مائة سنة مجدداً لهذه الأمة، يجدد ما اندرس من أمر دينها، فيردّ على أهل البدع بدعهم، ويزيل الغشاوة عن بصائر الحائرين، ويقيم الحجة على الخلق بالبلاغ المبين، وينصر سنة النبي الأمين، ويردّ على كل أفاك أثيم، ما اختلقه من شبهٍ وضلالات، يسميها حججاً وبراهين.

ومما لا شكّ فيه عند أهل السنة والجماعة ـ السلف الصالح؛ الذين هم أهل الحديث حقاً وصدقاً ـ أن شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني (ت٧٢٨هـ) هو المجدد على رأس المائة السابعة.

فقد جدد لهذه الأمة ما اندرس وتغيّر من أمر دينها، فردّ على المتكلمين والفلاسفة وأفراخهما ما ابتدعوه من بدعٍ وضلالات، وكسر شوكتهم، وأبان عوار منهجهم، وسوء فهمهم وقلة علمهم بالسنة ومعانيها، وردّ تخرصاتهم على القرآن، وتحريفهم لمعانية، فأثار ذلك حنقهم عليه، فأجلبوا خيلهم ورجلهم، وألّبوا عليهم العامة والخاصّة، وبذلوا ما استطاعوا لسجنه بل قتله، وأشاعوا في الناس أكاذيب

وافتراءات عليه، علّهم ينفضون عنه، فما تحصّل لهم من كيدهم إلا أذىً أصيب به، مصدقاً لقوله تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى﴾ [آل عمران: ١١١]، ولأهل الأهواء نصيب من هذه الآية، لمشابهتهم الكفار في عدائهم لأهل الحق.

ونَصَرَهُ اللَّهُ على أمم من أعادئه من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والحلولية والمتعصبة وردّ كيدهم في نحرهم، وصدق وعده: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَـٰدُ﴾ [غافر: ٥١].

ومن نَصْرِ الله له انتشار مؤلفاته وفتاويه بين الناس، وإقبالهم على كتبه دراسة ونشراً وتدريساً واقتباساً لما رأوا فيها من علم محقق، وبيان واضح، ومنهج راسخ، مدلَلاً عليه بالكتاب والسنة، فطارت كتبه في الآفاق، وانتشرت بين العامة والخاصة على رغم أنف الكائدين، الذين حاولوا جمعها وحرقها، فبذلوا أموالهم في ذلك، وصدق الله: ﴿فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً﴾ [الأنفال: ٣٦].

وقد يسرّ الله لي بعض مجاميع مخطوطات كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحوي رسائل وفتاوى نُشرت من قبل، وأخرى لم تنشر.

وهذه الرسائل أو الفتاوى غالبها مما سُئل عنه بمصر، ففي سنة (٧٠٥هـ) طلب سلطانُ مصر شيخَ الإسلام لمسائل شُنّعت عليه، فسافر رَحِمَهُ اللَّهُ إلى مصر وعُقدت له مجالس كثيرة، فُصّل أمرها فيما كتب في سيرته، وقد سُئل أيام بقائه في مصر عن مسائل كثيرة، جمع بعضها بعض محبي الشيخ فبلغت قرابة ثلاثين مجلداً[١].

وهذا المجموع الذي بين يدي القاريء يشمل عدداً من المسائل التي سُئل عنها بمصر، إذ كتب جامعها في بداية كل مسألة (مسألة مصرية) ليُبيّن أنها مما سُئل عنه الشيخ وهو بمصر، والترتيب الزمني

---

(١) انظر ص٩.

لمؤلفات أي إمام له أهميته التي لا تخفى على ذوي النهىٰ.

ولا شك أن الاهتمام بنشر ما لم يُنشر من كتب ابن تيمية له فوائد عظيمة، إذ سيجد القاريء من العلم المحقق ما لا يجده فيما نُشر من قبل.

ولذلك بدأت بجمع ما استطعت من كتب ابن تيمية المخطوطة التي لم تنشر من قبل، لتحقيقها وإخراجها للناس.

وهذه المجموعة الأولى من كتب ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ التي لم تُطبع من قبل وسميتها بـ (المجموعة العليِّة من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيميَّة) أسأل الله ﷻ الإخلاص في القول والعمل، وأن يبارك فيها، وينفع بها مؤلفها وجامعها وقارئها وناشرها.

مصنفات ابن تيمية:

لم يدَّعِ أحد من أهل العلم أنه استطاع أن يحصر مصنفات ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بلَ أشار تلاميذه إلى كثرتها وصعوبة حصرها.

وقد ذكر بعضهم أن مصنفاته قد تبلغ خمسمائة مجلدة(١) وقيل بلغت ثلاثمائة مجلدة(٢) وقيل مائتي مجلدة(٣).

---

(١) ذكر ذلك صلاح الدين المنجد فيما جمعه في سيرة ابن تيمية (ص٦٣) تحت الترجمة التي أوردها ابن شاكر عن ابن تيمية في كتابه فوات الوفيات! وفي نهاية هذه الترجمة ذكر المترجم أنها مما نُقل من ترجمة ابن تيمية من كتاب «تذكرة الحفاظ» لابن عبد الهادي؟ وابن عبد الهادي نقل هذا العدد عن الذهبي، وذكره أيضاً بنفس النص طاش كبري زاده في أبجد العلوم (٣/ ١٣١) ولم يعزو النص إلى الذهبي! ونقل نفس النص ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٣٩١) وعزاه للذهبي في تاريخه الكبير لكن لم يذكر النص كاملاً، والله أعلم.

(٢) ذكر ذلك الذهبي في تذكرة الحفاظ (٤/ ١٤٩٧).

(٣) ذكر ذلك الذهبي في ذيل العبر (ص١٥٨).

وذكر الذهبي[1] أن ابن تيمية كان يصنف في اليوم والليلة أربع كراريس أو أزيد!

وأشار الصفدي[2] إلى تعذر حصر مصنفاته بقوله: «ومن ذا الذي يأتي على مجموعها، ولله [درّ] القائل:

إن في الموج للغريق لعذراً   واضحاً أن يفوته تعداده

ثم ذكر الصفدي له: (١٦٨) مصنفاً، ونقلها عنه الكتبي في فوات الوفيات (١/ ٧٥).

وأشار ابن رجب[3] أيضاً إلى كثرة مصنفاته بقوله: «قد جاوزت حدّ الكثرة، فلا يمكن أحد حصرها، ولا يتسع هذا المكان لعدّ المعروف منها ولا ذكرها، ولنذكر نبذة من أسماء أعيان المصنفات الكبار...». ثم ذكر رحمه الله (٣٣) مصنفاً.

وذكر أبو عبد الله ابن رُشيق عدداً من مصنفات ابن تيمية بلغت (٣٤٠) مصنفاً[4].

وذكر ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٢٦ ـ ٦٧) من مصنفات ابن تيمية قرابة (٣٦٢) مصنفاً، وذكر أثناء ذلك أنه له رسائل وفتاوى كثيرة مختلفة لا تُحصر، وله مسودات كثيرة لم تبيّض، وله

---

(١) نقله عنه ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٣٩١).

(٢) الوافي بالوفيات (٧/ ٢٣).

(٣) ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٠٣).

(٤) طبعت في رسالة مفردة باسم (أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية) بتحقيق د. صلاح الدين المنجد، ونسبها لابن القيم، مع ملاحظة أن عدد ما ذكر من المصنفات هو (٣٤١) لكن تكرر اسم مصنف منها برقمي (١٠٨ و١٠٩) وطبعت طبعة أخرى ضمن الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية (ص٢٢٠) مع اختلاف في عدد وأسماء المؤلفات.

الفتاوي المصرية في (٣٠) مجلدة[1]، وهذا كله يدل على أنها قد تصل إلى خمسمائة مجلدة أو أكثر. ومما قاله رحمه الله: «... وله من الأجوبة والقواعد شيء كثير غير ما تقدم ذكره، يشق ضبطه وإحصاؤه، ويعسر حصره واستقصاؤه».

ثم ذكر رحمه الله نيته في ضبط أسماء كتبه، فقال: «وسأجتهد إن شاء الله تعالى في ضبط ما يمكنني من ضبط مؤلفاته، في موضع آخر غير هذا وأبين ما صنفه منها بمصر، وما ألفه منها بدمشق، وما جمعه وهو في السجن، وأرتبه ترتيباً حسناً غير هذا الترتيب بعون الله تعالى وقوته ومشيئته»[2].

ولا أدري هل فعل ذلك أم لا؟

ولتعذر حصر مؤلفات ابن تيمية أسباب أشار إليها ابن عبد الهادي فيما نقله عن بعض تلاميذ ابن تيمية بقوله: «قال الشيخ أبو عبد الله[3] لو أراد الشيخ تقي الدين رحمه الله أو غيره حصرها ـ يعني مؤلفات الشيخ ـ لما قدروا:

١ ـ لأنه ما زال يكتب وقد منَّ الله عليه بسرعة الكتابة، ويكتب من حفظه من غير نقل، وأخبرني غير واحد أنه كتب مجلداً لطيفاً في يوم، وكتب غير مرّة أربعين ورقة في جلسة وأكثر، وأحصيت ما كتبه وبيضه في يوم فكان ثمان كراريس في مسألة من أشكل المسائل، وكان يكتب على السؤال الواحد مجلداً، وأما جواب يكتب فيه خمسين ورقة وستين وأربعين وعشرين فكثير.

---

(١) ذكر ابن عبد الهادي في (ص٣٨) أن اسمها (الدرر المضيية من فتاوى ابن تيمية) وذكر الصفدي في الوافي بالوفيات (٧/ ٢٩) نفس عدد المجلدات، لكن ابن رجب ذكر في ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٤٠٣) أنها سبع مجلدات!

(٢) العقود الدرية (ص٦٤).

(٣) يقصد ابن رشيق، لأنه المشهور بالعناية بمصنفات ابن تيمية، ذكر ذلك عنه في العقود الدرية (ص٢٧).

٢ ـ وكان يكتب الجواب، فإن حضر من يبيّضه وإلا أخذ السائل خطّه وذهب.

٣ ـ ويكتب قواعد كثيرة في فنون من العلم، في الأصول والفروع والتفسير وغير ذلك، فإن وُجد من نقله من خطه وإلا لم يشتهر ولم يعرف.

٤ ـ وربما أخذه بعض أصحابه فلا يَقدر على نقله، ولا يرده إليه فيذهب، وكان كثيراً ما يقول: قد كتبت في كذا وفي كذا.

ويُسئل عن الشيء فيقول: قد كتبت في هذا. فلا يدري أين هو، فيلتفت إلى أصحابه ويقول: رُدّوا خطي وأظهروه لينقل! فمن حرصهم عليه لا يردونه، ومن عجزهم لا ينقلونه، فيذهب ولا يعرف اسمه، فلهذه الأسباب وغيرها تعذر إحصاء ما كتبه وما صنفه.

٥ ـ وما كفى هذا، إلا أنه لما حُبس تفرّق أتباعه، وتفرقت كتبه.

٦ ـ وخوفوا أصحابه من أن يظهروا كتبه، فذهب كل أحد بما عنده وأخفاه، ولم يظهروا كتبه، فبقي هذا يهرب بما عنده وهذا يبيعه أو يهبه، وهذا يخفيه ويودعه، حتى إن منهم من تسرق كتبه أو تجحد فلا يستطيع أن يطلبها، ولا يقدر على تخليصها، فبدون هذا تتمزق الكتب والتصانيف، ولولا أن الله تعالى لطف وأعان ومنَّ وأنعم، وجرت العادة في حفظ أعيان كتبه وتصانيفه، لما أمكن لأحد أن يجمعها، ولقد رأيت من خرق العادة في حفظ كتبه وجمعها، وإصلاح ما فسد منها، وردّ ما ذهب منها، ما لو ذكرته لكان عجباً، يعلم به كل منصف أن لله عناية به وبكلامه؛ لأنه يذب عن سنة نبيه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[1].

---

(١) العقود الدرية (ص٦٤ ـ ٦٦).

وزدّ على هذه الأسباب قيام كثير من المخالفين لابن تيمية بجمع كتبه بطرق كثيرة وحرقها حتى لا تنتشر.

فإذا تبينت أسباب فقدان كتب ابن تيمية، علمنا أن ما طبع من مؤلفاته ورسائله وفتاواه شيء يسير في جنب ما ألّفَ رَحِمَهُ اللَّهُ.

وليس قصدي هنا حصر عدد مؤلفات ابن تيمية حسبما ذكره مترجموه، وإنما بيان كثرتها وصعوبة حصرها، وأن أكثرها له أكثر من عنوان، أو ليس له عنوان أصلاً؛ لِكَوْنِها فتاوى صغيرة، وهذا ما سيراه القاريء عند بيان الرسائل والفتاوى الواردة في هذا المجموع.

الرسائل الواردة في هذه المجموعة

حاولت هنا أن أذكر أسماء الرسائل والفتاوى التي ذكرها من ترجم لابن تيمية ويُحتمل أن تكون هذه الرسائل بعض ما في هذا المجموع، وقد تقدم أن شيخ الإسلام لم يكن يسمي كثيراً من رسائله وفتاويه، وإنما يذكر أن له فتوى في كذا، أو رسالة في كذا، ولذلك يجتهد تلاميذه أو النسَّاخ في تسمية هذه الرسائل والفتاوى، ولذلك تظهر صعوبة في الجزم ببعض الرسائل، هل هي المذكورة ضمن مؤلفاته، أم غيرها؟

وقد اشتملت هذه المجموعة على (١٩) عنواناً، وهي:

١ ـ قاعدة في الصبر.

هذه القاعدة ذُكرت على غلاف المخطوط باسم (قاعدة في الصبر للشيخ تقي الدين ابن تيمية الحراني وشرح حديث سيد الاستغفار) ويظهر لي ـ والله أعلم ـ أن هذه القاعدة هي التي ذكرها ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٣٩) باسم (قاعدة في الصبر والشكر) وذكرها ابن رشيق في أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ـ المطبوع منسوباً لابن القيم بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ـ

(ص٢١) برقم (٢٨) باسم (قاعدة في الصبر والشكر) قال ابن رشيق: نحو ستين ورقة!

لأن شيخ الإسلام ابن تيمية تكلّم فيها عن الصبر في ثلاثة عشر صفحة ونصف، بدأ فيها بالكلام على تقسيم بعض السلف للإيمان إلى قسمين: صبر وشكر، ثم بدأ بالكلام على الصبر واستوفاه من عشرين وجهاً استدل بها على فضيلة الصبر، ثم بدأ بالأصل الثاني وهو الشكر، فقال: «والأصل الثاني: الشكر، وهو العمل بطاعة الله تعالى» وانتهى النص هكذا، ثم بدأ بعده بشرح حديث سيد الاستغفار، والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن بقية الكلام عن الشكر لم يكتبه الناسخ، ولعل النسخة التي نقل منها تنتهي عند هذا القدر، خاصة وأن ابن رُشيق ذكر أن القاعدة تقع في قرابة ستين ورقة.

٢ ـ شرح حديث سيد الاستغفار.

هذه الرسالة يُحتمل أن تكون هي القاعدة التي ذكرها ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٤٠) باسم (قاعدة في الاستغفار وشرحه وأسراره) وذكرها ابن رشيق (ص٢٢) برقم (٤٦) باسم(قاعدة في الاستغفار وشرحه).

وفي مجموع الفتاوى (١١/ ٦٧٠) (رسالة في التوبة والاستغفار) أشار في مقدمتها أن له رسالة أخرى في نفس الباب كتبها قبل ذهابه إلى مصر، مما يعني أن هذه الرسالة المنشورة في الفتاوى مما كتبه بعد عودته من مصر إلى دمشق.

٣ ـ فصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤ ـ مسألة مصرية عن صفتي المعية والنزول.

ذكر ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٥١) أن لابن تيمية رسائل كثيرة في مسائل العلو والاستواء والصفات الخبرية يقع في مجلدات.

وذكر له جواب في المعية وأحكامها، العقود الدرية (ص٥٤).

٥ ـ مسألة مصرية في نسبة الباري تعالى إلى جهة العلو من جميع الجهات المخلوقة.

ذكرى الصفدي في الوافي (٧/ ٢٦) أن لابن تيمية أجوبة كون العرش والسموات كُرّية وسبب قصد القلوب جهة العلو.

وهذه الرسالة بلا شك هي من هذه الأجوبة التي كتبها عن هذه المسألة.

٦ ـ قاعدة جليلة بمقتضى العقل الصريح في إثبات علو الله تعالى الواجب له على جميع خلقه فوق عرشه.

٧ ـ مسألة في الفتوة وأدائها وشرائطها، وهل لها أصل في كتاب الله وسنة رسول الله.

ذكرى ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٤٢) (قاعدة في الفتوة الإصطلاحية وأنه ليس لها أصل في الأحكام الشرعية). وذكر الصفدي أيضاً في الوافي (٧/ ٢٩): «الكلام على بطلان الفتوة المصطلح عليها بين العوام وليس لها أصل متصل بعلي عليه السلام».

وضمن مجموع الفتاوى رسالة أخرى في الفتوة (١١/ ٨٥) مشابهة لهذه الرسالة.

٨ ـ مسألة مصرية في الطلاق.

٩ ـ فصل في الضمان بالعقد الصحيح والعقد الفاسد.

١٠ ـ مسألة مصرية في الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين).

ذكرى الصفدي في الوافي (٧/ ٢٧): «جواب هل كان النبي ﷺ، قبل الرسالة نبياً».

وهي مسألة قريبة من هذه الرسالة، وإن كنتُ أرجح أن ما ذكره الصفدي رسالة أخرى غير هذه؛ لأن شيخ الإسلام كتب عن هذه المسألة في عدة مواضع، والرسالة التي ذكرها الصفدي هي في نبوة نبينا محمد ﷺ قبل إرساله، هل كان نبياً؟ والرسالة المنشورة في هذا المجموع في صحة الحديث المنسوب، وبينهما فرق واضح.

١١ ـ مسألة مصرية في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾.

١٢ ـ مسألة مصرية في غلام حلف بالطلاق.

١٣ ـ مسألة مصرية في مقدار القراءة في الصلاة.

١٤ ـ مسألة مصرية في التكبير خلف الإمام وقراءة السجدة في فجر يوم الجمعة وفي الدعاء جماعة إثر الصلاة.

١٥ ـ مسألة مصرية في أخذ الإنسان بفتوى إمامٍ غير إمامه الذي ينتسب إليه.

١٦ ـ مسألة مصرية فيمن توفي والده تاركاً للصلاة، هل يصلي عنه؟

١٧ ـ مسألة مصرية في الوقف والتصرف فيه.

١٨ ـ مسألة مصرية، متى فرض الصوم والصلاة والزكاة؟

١٩ ـ مسألة مصرية في اغتسال الحائض.

هذه تسعة عشر مسألة ـ لأوّل مرّة تُنشر ـ من أصل المجموع المحفوظ في جامعة برنستون ومن المجموع المحفوظ في مكتبة تشستربيتي، وإليك تفصيل المعلومات عن المجموعتين.

وصف المخطوط:

أولاً: مجموعة جامعة برنستون.

المجموع من محفوظات مكتبة جامعة برنستون بأمريكا، مجموعة يهودا، تحت رقم (٤٠٩٥)، ويحتوي على أربعة كتب، هي:

قاعدة في الصبر [والشكر] لابن تيمية.

شرح حديث سيّد الاستغفار، لابن تيمية.

اللمعة في الاعتقاد، لابن قدامة المقدسي.

العرش، للذهبي.

١و٢ ـ قاعدة في الصبر، وشرح حديث سيّد الاستغفار.

كُتبت القاعدة أولاً ومعها ـ دون فصل ـ شرح حديث سيّد الاستغفار، ويقعان في (١١) لوحة، في كل صفحة (١٣) سطراً، وفي كلّ سطر (١٠ إلى ١٣) كلمة تقريباً. وخطها نسخ جيد.

أما الغلاف فكُتب عليه: (قاعدة في الصبر للشيخ تقي الدين ابن تيمية الحرّاني وشرح حديث سيد الاستغفار).

وكُتب تحتها: (وهذا شرح فيه انشراح والحمد لله وحده).

ثم كُتب تحته دعاء، ثم كُتب أيضاً: (وفيه أيضاً كتاب اللمعة في الاعتقاد للشيخ الموفق، وفيه كتاب العرش للذهبي، في العلو).

ثم كُتب تحته: (دخل في ملك الفقير إليه تعالى الحاج علي ابن الحاج عثمان اللبدي الحنبلي عفى عنه مولاه آمين).

ولم يُذكر اسم الناسخ، ولا تاريخ النسخ.

ثانياً: مجموعة تشستربيتي

المجموع من محفوظات مكتبة تشستربيتي تحت رقم (٣٥٣٧)،

ويقع في (١٠٣) لوحة ـ وفي ترقيمي (١٠٤) لوحة بسبب تكرار ورقة في التصوير ـ في كل صفحة (١٧) سطراً، ومتوسط كلّ سطر (٩) كلمات تقريباً.

وخطها: نسخ، وكُتبت بعض التصحيحات على هامش المخطوط، وفي بعض المواضع لا يتضح النص لسوء تصوير أو ضعف الحبر، وقد بذلت جهدي في قراءة هذه المواضع، وأرجو أني وُفقت في ذلك.

أما غلاف المخطوط فكُتب عليه: (كتاب في تفسير المشكل والمتشابه من آيات القرآن العظيم والحديث الشريف، للفقيه الإمام الفاضل، العالم العامل، فقيه السلف، قدوة الخلف، المبدع المعرب، تقي الدين أبي[1] العباس أحمد ابن تيمية الحرّاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ويليه سؤال أبي القاسم يوسف السبتي لابن تيمية.

ويليه مسألة القيام بعد الأذان الأول يوم الجمعة، له أيضاً.

ويليه مسألة من رسالته العدوية، وهو أن كل من ادّعى أنه رأى ربه بعينه قبل الموت فذاك باطل.

ويليه مسألة في رجلين تنازعا في الإثبات للصفات، له أيضاً.

ويليه مسألة: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ الآية، له أيضاً.

ويليه مسألة فيمن قال: إن نسبة الباري تعالى إلى العلو (. . .)[2] لا يتصور ذلك في الذهن.

ويليه مسألة في أن أكل الحلال متعذر، له أيضاً.

---

(١) في الأصل: أبو.

(٢) كلمة غير واضحة.

ويليه مسألة في علو الرب.

ويليه مسألة في الفتوّة[1] وآدابها.

ويليه عدة مسائل وأجوبة له أيضاً).

وكُتب في أعلى المخطوط في الجهة اليسرى: (الحقير محمد مراد الشطي غفر له).

هذا ما وُجد على غلاف المخطوط.

وعناوين المسائل الواردة في المجموع أقلّ من الحقيقة، كما سيتبيّن للقارئ.

أما الكتب والرسائل الواردة فيه، فهي:

١ ـ كتاب في تفسير المشكل والمتشابه من آيات القرآن العظيم والحديث الشريف.

وهذا الكتاب هو منتخب من كتابه المشهور (شرح حديث النزول)، وجاء في آخره ما نصه: (هذا آخر ما انتخبته من مسألة النزول للشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى).

ولم يذكر المنتخب اسمه.

٢ ـ يليه سؤال أبي القاسم يوسف السبتي لابن تيمية. وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (١/ ٨٥) و(١٠/ ٦٥٣).

٣ ـ يليه مسألة القيام بعد الأذان الأول يوم الجمعة، وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (١٨٨/٢٤) وفي الفتاوى الكبرى (١/ ١٦٢).

٤ ـ مسألة: أي الأمرين أفضل، تلاوة القرآن أو الذكر، وهي

---

(١) في الأصل الفتوى.

مسألة لا أحسبها طبعت قبل، وفي نفسي شيء من صحة نسبتها لابن تيمية، لوجود بعض ألفاظ ليس من عادة ابن تيمية استخدامها، وهي تقع في صفحة ونصف تقريباً، فإن ثبت لديَّ أنها من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ فسأنشرها في بقية المجاميع التالية ـ إن شاء الله تعالى ـ.

٥ ـ يليه مسألة من رسالته العدوية، وهو أن كل من ادّعى أنه رأى ربه بعينه قبل الموت فذاك باطل.

وهي تمثل جزءً يسيراً جداً ـ صفحة واحدة فقط ـ من رسالة أرسلها إلى الشيخ عدي بن مسافر الأموي، وتُسمى بـ (الوصية الكبرى) وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (٣/ ٣٦٣ ـ ٤٣٠)، وطبعها مفردة (محمد الحمود) عام (١٤٠٧هـ) اعتمد فيها على النسخة المطبوعة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، والنسخة التي طبعها قصي محب الدين الخطيب، وذكر أنه لم يعثر على نسخة مخطوطة.

وطبعها ـ أيضاً ـ مفردةً (محمد النمر وعثمان جمعة) اعتمدا فيها على النسخة المنشورة ضمن مجموع الفتاوى فقط.

٦ ـ فصل في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ولم تُنشر من قبل ـ فيما أعلم ـ وهي ضمن هذه المجموعة الجديدة، وهي تقع من (٤٦ش/ب إلى ٤٧ش/ب).

٧ ـ المراكشية، وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ١٩٣)، والنسخة المخطوطة خلّطَ فيها الناسخُ، إذ يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن الأصل الذي نقل منه كان أوراقاً مفككة سقطت، وأعيد ترتيبها، فلم يُوفق المرتب لها ترتيب بعض الصفحات، فجاء الناسخ ونسخ المجموع كما وجده، فلذلك وقع بعض الخلط في بعض الفتاوى والمسائل، فالمراكشية تبدأ من (٤٧ش/ب إلى منتصف ٥٨ش/أ) ومن هنا يبدأ الخلط، لأن باقي النص إنما هو إكمال لسقط وقع في المسألة التالية لها (وهي مسألة عن المعية والنزول) وقد وفّقني الله

لإعادة ترتيب الرسائل والفتاوى التي وقع الخلط فيها في هذا المجموع فضلاً منه ﷻ.

والمراكشية ـ يظهر لي ـ هي المقصودة بما ذُكر على غلاف المخطوط بـ (ويليه مسألة في رجلين تنازعا في الإثبات للصفات، له أيضاً)، والله أعلم.

٨ ـ يليه مسألة: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ الآية، له أيضاً.

وهي مسألة عن الآية السابقة وعن حديث النزول، وتبدأ من منتصف (٦٥ش/ب) إلى منتصف (٦٧ش/ب) حيث تداخل الكلام ولم يستقم، وتبيّن لي أن بقية النص هو ما تقدم من موضع الخلط ضمن المراكشية، وبه يظهر اتساق النص وسلامته، وبعد انتهاء النص المكتوب ضمن المراكشية، يتصل الكلام بموضع آخر موجود ضمن مسألة (نسبة العلو للباري من جميع الجهات المخلوقة) ويبدأ من منتصف (٧٧ش/ب) إلى نهاية المسألة (٧٩ش/ب) حيث تنتهي مبتورة، لكن بقيتها هو بقية النص الذي في منتصف (٧٦ش/ب) من نفس مسألة المعية والنزول، وتنتهي المسألة في (٧١ش/أ) حيث يذكر الناسخ أنها تمت في سنة (٧٠٥هـ).

وقد نبّهت على هذا الخلط في الحواشي على الرسالة في هذا المجموع، والحمد لله على توفيقه.

٩ ـ يليه مسألة في نسبة الباري إلى جهة العلو من جميع الجهات المخلوقة، وأنها لا تتصور في الذهن.

وتبدأ من (٧١ش/ب) إلى منتصف (٧٧ش/ب) وبقية النص هو إكمال للرسالة السابقة ـ كما تقدم بيانه ـ وأما باقي الرسالة فغير موجود.

١٠ ـ يليه مسألة في أن أكل الحلال متعذر، وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (٢٩/ ٣١٢).

١١ ـ يليه مسألة في علو الرب، وهي: (قاعدة جليلة بمقتضى العقل الصريح في إثبات علو الله تعالى الواجب له على جميع خلقه فوق عرشه). وتبدأ من منتصف (٩١ش/ب) إلى نهاية (٩٢ش/أ).

١٢ ـ يليه مسألة في الفتوّة وهل لها أصل في كتاب الله، تبدأ من (٩٢ش/ب) إلى (٩٤ش/ب).

١٣ ـ ثم عدة مسائل صغيرة، وهي: مسألة مصرية في الطلاق.

١٤ ـ فصل في الضمان بالعقد الصحيح والعقد الفاسد.

١٥ ـ مسألة مصرية في الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين).

١٦ ـ مسألة مصرية في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾.

١٧ ـ مسألة مصرية في غلام حلف بالطلاق.

١٨ ـ مسألة مصرية في مقدار القراءة في الصلاة.

١٩ ـ مسألة مصرية في التكبير خلف الإمام وقراءة السجدة في فجر يوم الجمعة وفي الدعاء إثر الصلاة.

٢٠ ـ مسألة مصرية في أخذ الإنسان بفتوى إمامٍ غير إمامه الذي ينتسب إليه.

٢١ ـ مسألة مصرية فيمن توفي والده تاركاً للصلاة، هل يصلي عنه؟

٢٢ ـ مسألة مصرية في الوقف والتصرف فيه.

٢٣ ـ مسألة مصرية، متى فرض الصوم والصلاة والزكاة؟

٢٤ ـ مسألة مصري في اغتسال الحائض.

تبدأ من آواخر (٩٤ش/ب) إلى آخر (١٠٢ش/أ).

وكُتب في آخرها: (تحررت المسائل، بحمد الله تعالى وحده ومنّه على يد أضعف خلقه، الراجي عفو ربه: علي بن حسن بن محمد الحراني، في ثاني وعشرين، شهر أول، من سنة عشر وسبعمائة، غفر له، ولوالديه، ولمالكها، ولمن قرأ فيها، ولجميع المسلمين).

منهج التحقيق:

١ ـ نسخت النص بالإملاء الحديث، ولا أشير إلى الكلمات التي تختلف في رسمها عما هو متعارف عليه اليوم، مثل: (مسئلة) و(مسألة).

٢ ـ إذا كان في النص خطأ بيّن، فإني أصلح الخطأ وأشير في الحاشية لما كُتب في الأصل، خاصة وأن الناسخ لمجموعة تشستربيتي ليس بدقيق في نَسْخِه.

٣ ـ وضعت بين قوسين معكوفين [] أي زيادة يقتضيها النص.

٤ ـ عزوت الآيات إلى سورها وأرقامها.

٥ ـ خرّجت الأحاديث الواردة في النص، ومنهجي في التخريج:

أ ـ إذا كان الحديث أو الأثر في الصحيحين أو أحدهما، فإني أكتفي بالعزو إليه، وأبين في صحيح البخاري اسم الكتاب والباب ورقم الحديث، وأذكر رقم الحديث فقط في العزو إلى صحيح مسلم، وكلاهما بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

ب ـ إذا كان الحديث أو الأثر في غير الصحيحين، فإني

أخرِّجه من المصادر المشهورة، كالسنن والمسانيد والمعاجم ونحوها، وقد أضيف إليها غيرها من الأجزاء الحديثية ونحوها، إذا اقتضت الحاجة ذلك.

وأما الحكم عليها، فإن وجدت حكماً لأهل العلم على الحديث ذكرته، وإلا اجتهدت في الحكم عليه وبيان درجته، وقد يقتضي ذلك تتبع طرقه، إذا لم أقف على طريق صحيح أو حسن لذاته، فعندئذ أفصّل الطرق، وأبيّن حكم كل طريق، وهذا يقتضي ترجمة رجال الإسناد، ولذلك سرت في ترجمتهم على النحو التالي:

إذا كان الراوي ثقة من رجال التقريب فإني لا أترجم له، بل أبيّن في السند بقية اسمه وأضبطه بالشكل، إشارة مني إلى أن هذا الراوي ثقة من رجال التقريب، مثاله:

قال ابن جرير: حدثني محمد بن عمرو قال: حدثنا أبو عاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد.

فأكتبه هكذا:

قال ابن جرير: حدثني محمد بن عمرو [بن جبلة بن أبي روّاد العتكي] قال: حدثنا أبو عاصم [الضحاك بن مَخْلَد الشَّيْبَاني] عن عيسى [بن ميمون الجُرَشِي المكي] عن ابن أبي نَجِيح [عبد الله بن يَسَار المكي الثقفي] عن مجاهد.

إذا كان الراوي دون مرتبة (ثقة) أو ليس من رجال التقريب، فإني أترجم له ترجمة مختصرة أبيّن فيها أهم كلام أهل العلم فيه جرحاً أو تعديلاً، وأعقب ذلك بحكم الذهبي وابن حجر ونحوهما من المتأخرين، وأبيّن موقفي من الخلاف في مرتبة الراوي إذا اقتضى الأمر ذلك، ليتضح للقارئ سبب حكمي على الحديث أو الأثر.

إذا كان الراوي ضعيفاً، فإني أكتفي بذكر ذلك من التقريب أو الميزان أو اللسان، وقد أزيد مراجع أخرى عند الحاجة.

إذا كان الراوي مدلساً أو معروفاً بالإرسال، فإني أترجم له بما يقتضيه المقام، وإن كان ثقة.

إذا لم أجد للراوي ترجمة، فإني أحاول صناعة ترجمة له قدر الإمكان، وقد وُفقت في بعض الرواة في ذكر بعض شيوخهم وتلاميذهم وكلام بعض العلماء فيهم جرحاً أو تعديلاً، ولله الحمد أولاً وآخراً.

وسبب تفصيل دراسة الإسناد هو أن يكون القارئ على بينة من الحكم على السند، فلا أحوجه ـ قدر الإمكان ـ إلى الرجوع إلى المصادر، بل بقراءته للتعليق يتبيّن له صواب أو خطأ ما ذهبتُ إليه.

هكذا قدّرت الأمر، ولكلٍ وجهة نظر.

٦ ـ حاولت عزو أقوال العلماء والزهاد ونحوهم إلى المصادر المسندة ما أمكنني، فإن لم أجد ذلك فأثبت المصادر التي ذكرت تلك الأقوال بدون سند.

٧ ـ علّقتُ على المواضع التي تحتاج إلى بيان وتنبيه، بما أراه مناسباً.

٨ ـ عرّفت الأعلام غير المشهورين ـ والشهرة أمر نسبي ـ تعريفاً موجزاً.

٩ ـ عرّفت بالفرق الواردة في النص، ولا أشير إلى الفرق التي تقدم تعريفها؛ لكثرة ورود أسماء الفرق في رسائل ابن تيمية، وإنما يرجع القارئ إلى الفهارس ليجد موضع تعريف الفرقة.

١٠ ـ وضعت عناوين جانبية للنص، ليسهل على القارئ الرجوع إليها من خلال الفهارس.

١١ ـ صنعت فهارس للرسائل، وتشمل:

أ ـ فهرس الآيات.

ب ـ فهرس الأحاديث.

ج ـ فهرس الآثار.

د ـ فهرس الأعلام.

هـ ـ فهرس الفرق.

و ـ فهرس الفوائد العلمية.

ز ـ فهرس المواضيع.

هذا ما أردتُ أن أقدّمه بين يدي القارايء، ليتبيّن له منهج العمل في هذا المجموع وأسماء الرسائل الواردة فيه، وما من عمل بشرٍ إلا وفيه خلل، وكلما أعاد الإنسان النظر فيما صنع قال: لو حذفت هذا لكان أفضل، ولو زدت هنا كذا لكان أجمل، ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾، والمنصف من اغتفر يسير الزلل في كثير الصواب.

أسأل الله ﷻ القبول والأجر، وأن يغفر لي ولوالدي ويرحمهما كما ربياني صغيراً، وأن ينفع بهذا المجموع مؤلفه ومحققه وناشره وقارئه، وأن يجعله في موازين الحسنات يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكتبه

أبو عبد الرحمن

هشام بن إسماعيل بن علي الصيني

صبيحة يوم الأربعاء الثاني من شهر جمادي الأولى

من عام إحدى وعشرين وأربعمائة وألف للهجرة

عنوان البريد: السعودية ـ الطائف ـ ص ب: ٣٤٦٥.

نماذج المخطوطات

قاعدة في الصبر للشيخ تقي الدين
ابن تيمية الحراني وشرح
حديث سيد الاستغفار

صورة غلاف قاعدة في الصبر وشرح حديث سيد الاستغفار

اللوحة الأولى من قاعدة في الصبر وشرح حديث سيد الاستغفار

اللوحة الأخيرة من قاعدة في الصبر وشرح حديث سيد الاستغفار

MS 3537

كتاب في تفسير المشكل
والمتشابه من آيات القرآن
العظيم والحديث الشريف
للفقيه الإمام الفاضل العالم
العامل بقية السلف قدوة
الخلف المبدع المعرب
تقي الدين أبو العباس
احمد ابن تيمية
الحراني
رحمه
الله



ويليه سؤال أبي القاسم يوسف السبتي لابن تيمية

ويليه مسئلة في القيام بعد الأذان الأول يوم الجمعة له أيضا

ويليه مسئلة من رسالة العدوية

ويليه مسئلة في تشابها في الأسماء للصفات له أيضا

ويليه مسئلة في أن كل الحلول تتعذر له أيضا

ويليه مسئلة ما يكون من نجوى ثلاثة إلا ... له أيضا

ويليه مسئلة في علو الرب

ويليه مسئلة فيمن قال إن البارى تعالى في العلو لو يتصور ذلك ...

ويليه مسئلة في ...

ويليه عدة مسائل وأجوبة له أيضا

اللوحة الأولى من مجموعة تشستربيتي

اللوحة الأخيرة من مجموعة تشستربيتي

قاعدة

في الصبر والشكر

/ بسم الله الرحمن الرحيم [١م]

وصلى الله على سيدنا محمد.

قال الشيخ الإمام العالم العلامة شيخ الإسلام، مفتي الأنام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحرَّاني رضي الله عنه:

فصل

جعل الله تعالى عباده المؤمنين بكل منزلة خيراً منه[١] فهم دائماً في نعمة من ربهم، أصابهم ما يحبون أو ما يكرهون.

وجعل أقضيته وأقداره التي يقضيها لهم ويقدرها عليهم، متاجر يربحون بها عليه، وطرقاً يصلون منها إليه، كما ثبت في الصحيح عن إمامهم ومتبوعم ـ الذين إذا دُعي يوم القيامة كلّ أناس بإمامهم، دُعوا به ـ صلوات الله وسلامه عليه أنه قال: (عجباً لأمر المؤمن! إن أمره كله عجب، ما يقضي الله لمؤمن قضاء إلا كان خيراً له، إن أصابته سرّاء شكر، فكان خيراً له، وإن أصابته ضرّاء صبر فكان خيراً له)[٢]، فهذا الحديث يعم جميع أقضيته لعبده المؤمن، وأنها خير له إذا صبر على

(١) قوله (منه) هي للابتداء، أي الخير ابتدأ منه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٩٩) وابن حبان (٢٨٩٦) والبيهقي في شعب الإيمان (٤٤٨٧) كلهم من حديث صهيب الرومي، وهو بلفظ: (... كله خير)، ولم أقف على لفظ المصنف (كله عجب) إلا عند ابن كثير في تفسيره (٢/ ٥٢٤) وعزاه للصحيح!

مكروهها وشكر لمحبوبها، بل هذا داخل في مسمى الإيمان، فإنه كما قال بعض السلف: «الإيمان نصفان / نصف صبر، ونصف شكر»[1]، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم: ٥ ولقمان: ٣١ وسبأ: ١٩ والشورى: ٣٣]،

[٢ق/ب]

الصبر ثلاثة أقسام:

وإذا اعتبر العبد الدين كله رآه يرجع بجملته إلى الصبر والشكر، وذلك لأن الصبر ثلاثة أقسام: صبر على الطاعة حتى يفعلها؛ فإن العبد لا يكاد يفعل المأمور به إلا بعد صبر ومصابرة ومجاهدة لعدوه الظاهر والباطن، فبحسب هذا الصبر يكون أداؤه للمأمورات، وفعله للمستحبات.

الأول: صبر على الطاعة.

النوع الثاني: صبر عن المنهي عنه حتى لا يفعله؛ فإن النفس ودواعيها، وتزيين الشيطان وقرناء السوء، تأمره بالمعصية وتجرئه عليها، فبحسب قوة صبره يكون تركه لها.

الثاني: صبر عن المعصية.

قال بعض السلف: «أعمال البر يفعلها البرُّ والفاجر، ولا يقدر على ترك المعاصي إلا صديق»[2].

النوع الثالث: الصبر على ما يصيبه بغير اختياره من المصائب، وهي نوعان:

الثالث: صبر على المصائب وهو نوعان:

نوع لا اختيار للخلق فيه، كالأمراض وغيرها من المصائب السماوية، فهذه يسهل الصبر فيها، لأن العبد يشهد فيها قضاء الله وقدره، وأنه لا مدخل للناس فيها/ فيصبر إما اضطراراً، أو

الأول: صبر على مصائب لا اختيار للخلق فيها.

[٣ق/أ]

---

(١) أخرجه الشهاب في مسنده (١٥٩) والخرائطي في فضيلة الشكر (١٨) والبيهقي في شعب الإيمان (٩٧١٥) جميعهم من طريق يزيد بن أبان الرقاشي عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ وهذا سند ضعيف من أجل يزيد الرقاشي، ضعفه به الألباني في السلسلة الضعيفة (٦٢٥). ويظهر أنه من قول بعض العلماء لذلك لم يذكره ابن تيمية مرفوعاً.

(٢) هو قول لعبد الله بن سهل التستري، ذكره عنه أبو نعيم في الحلية (١٠/ ١٩٧) وابن الجوزي في صفة الصفوة (٤/ ٦٤).

اختياراً، فإن فتح الله على قلبه باب الفكرة في فوائدها، وما في حشوها من النعم والألطاف انتقل من الصبر عليها إلى الشكر لها والرضا بها، فانقلبت حينئذ في حقه نعمة، فلا يزال هِجِّيرا قلبه ولسانه فيها: (ربي أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك)[1] وهذا يقوى ويضعف بحسب قوة محبة العبد لله وضعفها، بل هذا يجده أحدنا في الشاهد، كما قال بعض الشعراء يخاطب محبوباً له ناله بعض ما يكره:

لَئِنْ سَاءَنِي أنْ نِلْتَنِي بِمَسَاءَةٍ لَقَد سَرَّنِي أنّي خَطَرْتُ بِبَالِكِ[2]

النوع الثاني من الصبر على مصائب بسبب الخلق.

النوع الرابع: أذىً يحصل له بفعل الناس في ماله أو عرضه أو نفسه، وهذا النوع يصعب الصبر عليه جداً؛ لأن النفس تستشعر المؤذي لها، وهي تكره الغلبة، فتطلب الانتقام، فلا يصبر على هذا النوع إلا الأنبياء والصديقون، وكان نبينا ﷺ إذا أوذيَ يقول: (يرحم الله موسى، لقد أوذي بأكثر من هذا فصبر)[3].

---

(١) هذا لفظ حديث أخرجه أبو داود (١٥٢٢) والنسائي (٣٠٣) وابن خزيمة (٧٥١) وابن حبان (٢٠٢٠ و٢٠٢١) والحاكم (١٠١٠ و٥١٩٤) كلهم من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، وقال عنه ابن حجر في الفتح (١٣٣/١١): «فقد ثبت من حديث معاذ...»، وبنحوه أخرجه الحاكم في المستدرك (١٨٣٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) هو بيت شعر لابن الدُّمَينة، وهو آخر بيت في قصيدة مطلعها:

قِفِي يا أمَيْمَ القَلْبِ نَقْضِ لُبَانَةً ونَشْكُ الهَوى ثُمَّ افْعَلِي مَا بَدَا لَكِ

انظر ديوان ابن الدُّمَينة، صنعة أبي العباس ثعلب (ص١٧)، والبيت كُتب في الأصل: لأن سأني... خطرت ببالكا؟.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب: ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، برقم (٣١٥٠) وأطرافه برقم (٣٤٠٥ و٤٣٣٥ و٤٣٣٦ و٦٠٥٩ و٦١٠٠ و٦٢٩١ و٦٣٣٦) وأخرجه مسلم برقم (١٠٦٢).

[٣ق/ب] وأخبر عن نبي من الأنبياء أنه ضربه قومه فجعل يقول: / (اللهم اغفر لقومي؛ فإنهم لا يعلمون)[١].

وقد روي عنه ﷺ أنه جرى له هذا مع قومه، فجعل يقول مثل ذلك[٢].

فجمع في هذا ثلاثة أمور: العفو عنهم، والاستغفار لهم والاعتذار عنهم بأنهم لا يعلمون.

عاقبة الصبر على أذى الخلق.

وهذا النوع من الصبر عاقبته النصر والهدى والسرور والأمن والقوة في ذات الله، وزيادة في محبة الله، ومحبة الناس له، وزيادة في العلم، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤][٣] (فبالصبر)[٤] واليقين ينال الإمامة في الدين، فإذا انضاف إلى هذا الصبر قوة اليقين والإيمان، ترقى العبد في درجات السعادة بفضل الله تعالى، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب (٥٤) برقم (٣٤٧٧) ورقم (٦٩٢٩) ومسلم برقم (١٧٩٢).

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٥٦٩٤) من رواية الزهري عن سهل بن سعد، فهو منقطع، وشيخي الطبراني (مسعدة بن سعد العطار وأحمد بن عنبر المصري) لم أقف لهما على ترجمة، وفيه محمد بن فليح (صدوق يهم) كما في التقريب (٦٢٢٨) وأخرجه من طريق آخر برقم (٥٨٦٢) بإسناد متصل رجاله ثقات ما عدا زهرة بن عمرو الضبي التيمي، ذكره البخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤٤٣) وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٣/ ٦١٥) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وذكره ابن حبان في الثقات (٦/ ٣٤٤).

(٣) في الأصل كتبت: وجعلناهم أئمة.

(٤) في الأصل: فالصبر.

ولهذا قال الله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٖ ﴿٣٥﴾﴾ [فصلت: ٣٤ ـ ٣٥].

مما يعين على الصبر على أذى الخلق.

ويعين العبد على هذا الصبر عدة أشياء:

[٤ق/أ]

الأول: أن يشهد العبد أن الله خالق أفعال العباد.

أحدها: أن يشهد أن الله ﷻ/ خالق أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وإراداتهم، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فلا يتحرك في العالم العلوي والسفلي ذرة إلا بإذنه ومشيئته، فالعباد آلة فانظر إلى الذي سلطهم عليك، ولا تنظر إلى فعلهم بك تستريح من الهم والغم.

الثاني: أن الله سلّط الخلق عليه بسبب الذنوب.

الثاني: أن يشهد ذنوبه، وأن الله إنما سلطهم عليه بذنبه، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠]، فإذا شهد العبد أن جميع ما يناله من المكروه فسببه ذنوبه، اشتغل بالتوبة والاستغفار من الذنوب التي سلطهم عليه [بسببها] عن ذمهم ولومهم والوقيعة فيهم، وإذا رأيت العبد يقع في الناس إذا آذوه، ولا يرجع إلى نفسه باللوم والاستغفار، فاعلم أن مصيبته مصيبة حقيقة، وإذا تاب واستغفر، وقال: هذا بذنوبي. صارت في حقه نعمة.

قال علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه كلمة من جواهر الكلام: «لا يرجون عبدٌ إلا ربه، ولا يخافن عبدٌ إلا ذنبه»[1].

---

(١) هذا الأثر ورد بألفاظ متقاربة، منها ما أخرجه معمر في جامعه بلفظ: (خمس احفظوهن، لو ركبتم الإبل لأنضيتموها قبل أن تدركوهن: لا يخاف العبد إلا ذنبه، ولا يرجو إلا ربه، ولا يستحيي جاهل أن يسأل، ولا يستحيي عالم إن لم يعلم أن يقول: الله أعلم، والصبر من الإيمان بموضع الرأس من الجسد، إذا قطع الرأس ييبس ما في الجسد، ولا إيمان لمن لا صبر له.
=

= أخرجه معمر بن راشد في جامعه (٢١٠٣١) عن الحكم بن أبان عن عكرمة ـ مولى ابن عباس ـ قال: قال علي...

درجة الأثر: حسن لغيره.

هذا الأثر ورد من أربعة طرق:

الطريق الأول: من رواية الحكم بن أبان عن عكرمة مولى ابن عباس عن علي، وفيه انقطاع؛ عكرمة يُرسل عن علي، كما في جامع التحصيل (ص٢٣٩).

رجال السند:

* الحكم بن أبان العدني أبو عيسى، روى عن عكرمة وغيره، وروى عنه معمر وغيره، وثقه ابن معين والنسائي والعجلي وذكر ابن خلفون توثيقه عن ابن نمير وابن المديني وأحمد بن حنبل، وقال أبو زرعة: «صالح». وذكره ابن حبان في الثقات وقال: «ربما أخطأ وإنما وقع المناكير في روايته من رواية ابنه إبراهيم عنه، وإبراهيم ضعيف». وقال ابن عدي في ترجمة حسين بن عيسى: «الحكم بن أبان فيه ضعف، ولعل البلاء منه لا من حسين بن عيسى». التهذيب (٢/٤٢٣) وقال ابن حجر التقريب (١٤٣٨): «صدوق عابد وله أوهام من السادسة». وقال الذهبي في الكاشف (١١٧٢): «ثقة صاحب سنة».

قلت: الراوي ثقة وحديثه صحيح، فقد وثقه ستة من أساطين الجرح والتعديل، وكفاك ابن معين وأحمد بن حنبل وابن المديني فيهم، وأما قول ابن حبان: «ربما أخطأ»، فهو وصف ينطبق على أئمة كبار، فلا يسلم من الخطأ أحد، لكن هذا من عادة ابن حبان، فهو خسَّاف للرجال ـ كما قال الذهبي ـ بأدنى خطأ أو وهم يقع منهم، وأما كلام ابن عدي فهو غير واثق من حكمه، فهو لا يدري الضعف من الحكم أو من حسين بن عيسى، فكيف يجزم بضعفه؟ ولذلك وثقه الذهبي، وأما ابن حجر فقاعدته في التقريب هي وصف الراوي بالصدوق له أوهام، ونحوها إذا ورد في الراوي جرح من بعض العلماء، ومعلوم أنه ليس كل جرح معتبر، خاصة إذا جاء الجرح ممن عرف بتشدده في هذا الجانب، كابن حبان الذي يخسف بكثير من الثقات لأجل أوهام يسيرة، ثم هو يوثق كثيراً من المجاهيل! أو كان الجارح غير واثق من قوله. =

= **الطريق الثاني**: من رواية معمر عن ـ عبد الله ـ ابن طاووس ـ بن كيسان اليماني ـ عن عكرمة بن خالد قال: قال علي بن أبي طالب...،
وعكرمة بن خالد بن العاص بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، ثقة لكنه يرسل عن عمر وعثمان، كما في جامع التحصيل (ص٢٣٩) ولم أقف على كلام لأهل العلم في روايته عن علي بن أبي طالب، وذكره ابن حجر في المرتبة الثانية في المدلسين (ص٧٠)، وراجع ترجمته في تهذيب الكمال (٤٠٠٤) وتهذيب التهذيب (٤٧١) والله أعلم.

الطريق الثالث: أخرجه أبو نعيم في الحلية قال: حدثنا عبد الله بن محمد قال: حدثنا عبد الله بن محمد بن سوار ثنا عون بن سلَّام ـ أبي جعفر الكوفي ـ ثنا عيسى بن مسلم الطُهَوي عن ثابت بن أبي صفية عن أبي الزغل قال: قال علي...، وهذا سند ضعيف فيه علتان:

الأولى: ثابت بن أبي صفية كوفي رافضي ضعيف، كما في التقريب (٨١٨).

الثانية: عيسى بن مسلم الطُهَوي الكوفي، فيه ضعف يسير، قال عنه أبو حاتم: «ليس بالقوي، يكتب حديثه» وقال أبو زرعة: «كوفي لين» وقال ابن حجر: «لين الحديث». الجرح والتعديل (٦/٢٨٨) والتقريب (٥٣٢٥).

رجال السند:

* أبو الزغل، لم أعرفه.

* عبد الله بن محمد بن سوار الهاشمي مولاهم، الراوي عن عون بن سلَّام، لم أقف له على ترجمة مستقلة، وإنما عرفت من شيوخه: عون بن سلَّام الكوفي الوارد في سند أبي نعيم السابق، وذكره المزي من تلاميذ عون، كما في تهذيب الكمال (٤٥٥٠).

ومسروق بن المرزبان الكندي، كما في ترجمة مسروق من تهذيب الكمال (٥٩٠٤).

ومحمد عبد الله بن نمير، كما في السنن الكبرى للبيهقي (٢/٢٧).

وروى عنه أبو الشيخ الأصبهاني، كما في سند أبي نعيم، وكذلك في سند البيهقي.

ثم وقفت على تعديله في سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني (١١٦) قال عنه الدارقطني: «صدوق». =

وروي عن غيره: ما نزل بلاء إلا بذنب، ولا رفع إلا بتوبة[1].

[٤ق/ب] الثالث: أن يشهد العبد ما وعده الله من حسن الثواب إن صبر.

/ **الثالث**: أن يشهد العبد حسن الثواب الذي وعده الله لمن عفى وصبر، كما قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٤٠﴾ [الشورة: ٤٠] ولما كان الناس عند مقابلة الأذى ثلاثة أقسام: ظالم يأخذ فوق حقه

= * عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبو الشيخ الحافظ المشهور.

الطريق الرابع: من رواية السري بن إسماعيل عن الشعبي عن علي بنحوه، وهذا سند شديد الضعيف؛ علته: السري بن إسماعيل الهمداني الكوفي، متروك الحديث، كما في التقريب (٢٢٢١).

التخريج:

١ ـ من طريق عكرمة مولى ابن عباس عن علي، أخرجه معمر بن راشد في جامعه، برقم (٢١٠٣١) ومن طريق معمر أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٧/ ١٢٤) برقم (٩٧١٨).

٢ ـ من طريق معمر عن ابن طاووس عن عكرمة بن خالد عن علي بن أبي طالب، أخرجه أبو نعيم في الحلية (١/ ٧٥).

٣ ـ من طريق ثابت بن أبي صفية عن أبي الزغل عن علي، أخرجه أبو نعيم في الحلية (١/ ٧٥).

٤ ـ من طريق السري بن إسماعيل عن الشعبي عن علي، أخرجه أبو عمر العدني في كتاب الإيمان (١٩).

(١) ذكره ابن حجر في الفتح (٢/ ٤٩٧) عن العباس بن عبد المطلب أنه مما دعى به عندما استسقى زمن عمر بن الخطاب وعزاه للزبير بن بكار، وذكره أيضاً ابن عبد البر في الاستيعاب (٢/ ٨١٤).

وذكره ابن تيمية كما في الفتاوى (٨/ ١٦٣) منسوباً إلى عمر بن عبد العزيز.

وذكره ابن القيم كما في الجواب الكافي (ص٤٩) وطريق الهجرتين (ص٤٩٩) منسوباً إلى علي بن أبي طالب.

وهي كلمة حرية أن تُروى عن عدد من السلف، لأن معناها مستقر عندهم، وتواردهم على ذكرها ممكن، والله أعلم.

ومقتصد يأخذ بقدر حقه، ومحسن يعفو ويترك حقه، ذكر الأقسام الثلاثة في هذه الآية، فأولها للمقتصدين، ووسطها للسابقين، وآخرها للظالمين.

ويشهد نداء المنادي يوم القيامة: ألا لِيَقُمْ من وجب أجره على الله. (فلا يقوم)[1] إلا من عفى وأصلح[2].

---

(١) في الأصل: فلا يقم.

(٢) قلت: هذا المعنى ورد من:

١ ـ حديث عمران بن الحصين، رواه عنه الحسن البصري: أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٦/ ٤٤) قال: أخبرنا أبو عبد الله [الحاكم النيسابوري] في التاريخ أنا أبو معشر موسى بن محمد بن موسى الماليني أنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعيد [البُوْشَنْجِي] نا محمد بن حميد بن فروة حدثني أبي حميد بن فروة قال: لما استقرت للمأمون الخلافة دعى إبراهيم بن المهدي المعروف بابن شكلة فوقف بين يديه فقال: يا إبراهيم! أنت المؤلب علينا يدعي الخلافة؟ فقال إبراهيم: يا أمير المؤمنين! أنت ولي الدار والمحكم في القصاص، والعفو أقرب للتقوى، وقد جعلك الله فوق كل ذي ذنب كما جعل كل ذي ذنب دونك، فإن أخذت أخذت بحق، وإن عفوت عفوت بفضل، ولقد حضرت أبي ـ وهو جدك ـ وأتي برجل وكان جرمه أعظم من جرمي، فأمر الخليفة بقتله، وعنده المبارك بن فضالة فقال المبارك: إن رأى أمير المؤمنين أن يتأنّى في أمر هذا الرجل حتى أحدثه بحديث سمعته من الحسن؟ قال: إيه يا مبارك! فقال: حدثنا الحسن عن عمران بن حصين أن رسول الله ﷺ قال: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد من بطنان العرش: ألا ليقومن العافون من الخلفاء إلى أكرم الجزاء. فلا يقوم إلا من عفا) فقال الخليفة: إيهاً يا مبارك! قد قبلت الحديث بقبوله وقد عفوت عنه. فقا المأمون: وقد قبلت الحديث بقبوله وعفوت عنك، ها هنا، ها هنا يا عمر!

إسناده ضعيف، وعلته:

* المبارك بن فضالة البصري، كان يحيى بن سعيد وعبد الرحمن لا يحدثان عنه، قال أحمد: «مبارك بن فضالة، يرفع حديثاً كثيراً، ويقول في غير حديث عن الحسن قال حدثنا عمران، وقال حدثنا ابن معقل، وأصحاب=

= الحسن لا يقولون ذلك ـ يعني أنه يصرح بسماع الحسن من هؤلاء، وأصحاب الحسن يذكرونه عندهم بالعنعنة». وقال أبو زرعة: «يدلس كثيراً فإذا قال: حدثنا، فهو ثقة». وضعفه النسائي، وقال الدارقطني: «لين، كثير الخطأ، يعتبر به». ووثقه عفان بن مسلم، وهشيم بن بشير، والحاكم النيسابوري، واختلف قولا ابن معين وابن المديني فيه. وقال الإمام أحمد: «ما روى عن الحسن يحتج به». التهذيب (١٠/ ٣١) والمستدرك (٥٤٦٥) وتاريخ بغداد (١٣/ ٢١١ ـ ٢١٦) وقال ابن حجر: «صدوق، يدلس ويسوي». التقريب (٦٤٦٤). وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ (١/ ٢٠٠): «لم يبلغ درجة الصحة، ولا أخرج له النسائي». وقال في السير (٧/ ٢٨٤): «هو حسن الحديث». وترجم له الشيخ حاتم الشريف في المرسل الخفي (١/ ٣٤٢ ـ ٣٦٥) ترجمة مطولة.

قلت: والذي يظهر لي ـ والعلم عند الله ـ أن المبارك بن فضالة حسن الحديث وسط ـ وليس في أعلى درجات الحسن ـ إذا صرّح بالتحديث، وروايته عن الحسن البصري حسنة ومحمولة على السماع لطول ملازمته له ما لم نعلم أنه دلّسه، وهو كذلك في هذه الرواية، كما ستراه في الأثر التالي، حيث يرويه مبارك بن فضالة عن رجل عن الحسن.

وتصريح مبارك بن فضالة بالتحديث عن الحسن البصري وذِكْرِ عمران بن الحصين مخالفٌ لما ثبت من الرواية عن مبارك بن فضالة، كما ستراه في الأثر التالي، والذي يظهر أن الخطأ من أحد رواة السند التالين:

* محمد بن حميد بن فروة، لم أقف له على ترجمة، وعرفت من شيوخه: محمد بن سلام، وقتيبة بن سعيد الثقفي، وأبوه حميد بن فروة، وروى عنه: أبو كثير سيف بن حفص، ومحمد بن إبراهيم بن سعيد البوشنجي. راجع: تهذيب الكمال (٢٣/ ٥٢٣) وشعب الإيمان (٦/ ٤٤) وتاريخ بغداد (٩/ ٣٣٧).

* حميد بن فروة بن فرمند ورّاق أبي حذيفة، هكذا ذكره ابن ماكولا في الإكمال (٢/ ٥٥٥) في ترجمة تليمذه: حمدويه بن الخطاب.

* أبو معشر موسى بن محمد بن موسى المالِيني، ذكره السمعاني في الأنساب (١١/ ١٠١ ـ ١٠٢) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً.

والقصة مع الحديث السابق أخرجها الخطيب في تاريخه (٦/ ١٤٥) عن=

= محمد بن أحمد بن يعقوب أخبرنا محمد بن نعيم الضبي حدثنا أبو معشر موسى بن محمد المالِيني. . . به.

وإسناد البيهقي أعلى من إسناد الخطيب.

رواية الحسن البصري الموقوفة:

أخرجها الخرائطي في مكارم الأخلاق (٣٩٢) قال: حدثنا صالح بن أحمد بن حنبل قال: حدثني أبي قال: حدثني هاشم بن القاسم [بن مسلم الليثي أبو النضر البغدادي لقبه قيصر] نا المبارك بن فضالة قال: حدثني من سمع الحسن يقول: «إذا جثت الأمم بين يدي رب العالمين يوم القيامة نودوا: ليقم من أجره على الله، فلا يقوم إلا من عفى في الدنيا».

إسناده إلى الحسن ضعيف، لجهالة الراوي عن الحسن.

وأخرجه من طريق الإمام أحمد، أبو نعيم في الحلية (٩/ ٢٠٣).

وأخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (١٣/ ٢١٢) قال: أخبرنا عبد الرحمن بن عبيد الله الحرفي حدثنا محمد بن عبد الله بن إبراهيم الشافعي حدثنا معاذ بن المثنى حدثنا سوار حدثنا أبو أمية حدثنا مبارك بن فضالة. . . إلا أنه رواه عن الحسن عن رسول الله ﷺ ولم يذكر عمران.

فالأثر يرويه مبارك بن فضالة عن رجل عن الحسن موقوفاً عليه، وأحياناً مرفوعاً مرسلاً، وأحياناً يذكر عمران بن الحصين ويرفعه، وهذا اضطراب في الرواية.

وذكر الأثر الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (٢/ ٥٦).

٢ ـ وورد من حديث ابن عباس:

أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (١١/ ١٩٨) قال: أخبرني أبو عبد الله محمد بن أحمد بن موسى الشيرازي الواعظ أخبرنا أحمد بن محمد بن عمران وأخبرنا التنوخي أخبرنا محمد بن عبد الرحيم المازني قالا: حدثنا الحسين بن القاسم الكوكبي حدثنا أبو العباس الكديمي حدثنا عمر بن حبيب العدوي القاضي قال: «وفدت مع وفد من أهل البصرة، حتى دخلنا على أمير المؤمنين المأمون، فجلسنا وكنت أصغرهم سناً، فطلب قاضياً يولى علينا بالبصرة، فبينا نحن كذلك إذ جيء برجل مقيد بالحديد، مغلولة يده إلى عنقه، فحلّت يده من عنقه ثم جيء بنطع فوضع في وسطه ومدت عنقه، وقام السياف شاهر السيف واستأذن أمير المؤمنين في ضرب عنقه، =

= فأذن له، فرأيت أمراً فظيعاً، فقلت في نفسي: والله لأتكلمنّ، فلعله أن ينجوا! فقلت: يا أمير المؤمنين اسمع مقالتي! فقال لي: قل. فقلت: إن أباك حدثني عن جدك عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إذا كان يوم القيامة، ينادي منادي من بطنان العرش: ليقم من أعظم الله أجره. فلا يقوم إلا عن عفا عن ذنب أخيه) فاعف عنه! عفا الله عنك يا أمير المؤمنين. فقال لي: آلله إن أبي حدثك عن جده عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ؟ فقلت: آلله إن أباك حدثني عن جدك عن ابن عباس عن النبي ﷺ. فقال: صدقت إن أبي حدثني عن جدي عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ بهذا، يا غلام! أطلق سبيله. فأطلق سبيله، وأمر أن أوَلَّىٰ القضاء.

هذا الإسناد إلى عمر بن حبيب العدوي القاضي، ظلمات بعضها فوق بعض.

رجال الإسناد:

* عمر بن حبيب العدوي القاضي، ضعفه ابن معين وكذبه مرّة، وقال الأثرم: «سمعت أبا عبد الله ذكره فقال: قدم علينا ها هنا، ولم نكتب عنه حرفاً، وكان مستخفاً به جداً». تهذيب التهذيب (٧٠٧) وضعفه ابن حجر في التقريب (٤٨٧٤).

* أبو العباس الكديمي هو محمد بن يونس بن موسى البصري، متهم بالكذب وسرقة الحديث، له ترجمة في الجرح والتعديل (٨/ ٨٥) والكامل لابن عدي (٦/ ٢٩٣).

* الحسين بن القاسم الكوكبي، قال عنه ابن حجر في لسان الميزان (٢/ ٣٠٩): «أخباري مشهور، رأيت في أخباره مناكير كثيرة بأسانيد جياد...».

* أحمد بن محمد بن عمران المعروف بابن الجندي، شيعي كذاب، له ترجمة في لسان الميزان (١/ ٢٨٨).

* محمد بن عبد الرحيم المازني، لم أقف له على ترجمة مستقلة، لكن عرفت من شيوخه: أحمد بن سليمان بن داود الطوسي، والحسين بن القاسم الكواكبي، ويشترك مع الدارقطني في شيخين هما: عبيد الله بن أحمد بن عبد الله التيمي، وعثمان بن جعفر بن محمد بن اللبان الأحول، فهو إذاً من طبقة الدارقطني، وروى عن المازني: القاضي أبو القاسم التنوخي. =

= انظر تاريخ بغداد (٩/ ٥٤ و٧٩) و(١٠/ ٥٤ و٣٥٣) و(١١/ ٢٩٧).

* محمد بن أحمد بن موسى الشيرازي الواعظ، شيخ الخطيب البغدادي، ترجم له في التاريخ (١/ ٣٥٩ ـ ٣٦٠) تظاهر بالتصوف في أول أمره، ثم غيّر حاله، وذكر الخطيب أن في روايته ما يدلّ على ضعفه.

* علي بن محمد بن أبي الفهم القاضي أبو القاسم التنوخي، شيخ الخطيب البغدادي، ذكره بالاعتزال، وذكر ابن حجر أنه معتزلي وينادم على الشراب ولا يتورع. انظر تاريخ بغداد (١٢/ ٧٨ ـ ٧٩) ولسان الميزان (٤/ ٢٥٦).

٣ ـ من حديث أبي هريرة:

أخرجه من حديث أبي هريرة أبو بكر الشافعي في الغيلانيات ـ بواسطة فيض القدير (١/ ٤٢١) عن سمانة بنت حمدان الأنبارية عن أبيها عن عمرو بن زيادة الثوباني عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء [بن أبي رباح المكي] عن أبي هريرة: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد من بطنان العرش ليقم من أجره على الله! فلا يقوم إلا من عفا عن ذنب أخيه، أي في الدين، وإن لم يكن لأمه أو أبيه).

هذه الرواية موضوعة؛ عمرو بن زياد بن عبد الرحمن بن ثوبان الثوباني، قال ابن عدي: «يسرق الحديث، ويحدث بالبواطيل». وقال الدارقطني: «يضع الحديث». لسان الميزان (١٠٦٨).

* عبد الملك بن أبي سليمان، واسمه: ميسرة العرزمي، وقال ابن عيينة عن الثوري: «حدثني الميزان عبد الملك بن أبي سليمان». ونحوه عن ابن المبارك: «عبد الملك ميزان». وقال الحسن بن حبان: «سئل يحيى بن معين عن حديث عطاء عن جابر في الشفعة؟ فقال: هو حديث لم يحدث به أحد إلا عبد الملك، وقد أنكره الناس عليه، ولكن عبد الملك ثقة صدوق، لا يرد على مثله. قلت: تكلم فيه شعبة؟ قال: نعم، قال شعبة: لو جاء عبد الملك بآخر مثله لرميت بحديثه». وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه: «هذا حديث منكر، وعبد الملك ثقة». ووثقه أحمد وابن معين وابن عمار الموصلي والعجلي والنسائي وابن سعد والترمذي، وقال يعقوب بن سفيان: «ثقة متقن فقيه». وقال أبو زرعة: «لابأس به». تهذيب التهذيب (٧٥١). وقال الذهبي في المغني في الضعفاء (٣٨١٨): «ثقة مشهور تكلم فيه شعبة للتفرد بخبر الشفعة». وقال ابن حجر في التقريب (٤٧٣٤): «صدوق له أوهام»! =

= قلت: عبد الملك لا ينزل عن مرتبة صدوق، بل هو ثقة كما قال الذهبي، ويكفيك توثيق عشرة من العلماء له، وإخراج مسلم له، ولا يضر الراوي حديثاً وهم فيه، ولا بضعة أحاديث.

* سمانة بنت حمدان بن موسى الأنبارية عن أبيها عن عمرو بن زياد بأباطيل، وعنها أبو بكر الشافعي، كأن البلاء من عمرو. قاله الذهبي في الميزان (١٠٩٦٦).

قال ابن حجر: وذكرها الذهبي في آخر الكتاب، وقد روى عنها الإسماعيلي في معجمه، ولم يتكلم فيها، مع اشتراط تبين أحوال شيوخه. لسان الميزان (٣٧٧).

وحمدان أبوها اسمه: محمد بن موسى بن زاذي. ذكره الخطيب في تاريخه (١٤/ ٤٤٠).

* حمدان بن موسى بن زاذي الأنباري، واسمه: محمد، لكن غلب عليه لقب (حمدان)، ترجم له الخطيب في تاريخه (٨/ ١٧٥) ولم يذكره بجرح ولا تعديل.

٤ ـ رواية أنس بن مالك:

أخرج الطبراني في المعجم الأوسط (١٩٩٨) والعقيلي في الضعفاء (٣/ ٤٤٧) وأبو نعيم في الحلية (٦/ ١٨٧) جميعهم من طريق أبي سلمة يحيى بن خلف الجُوباري [الباهلي البصري] قال: نا الفضل بن يسار عن غالب [بن أبي غيلان خطاف البصري] القطان عن الحسن [البصري] عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: (إذا وقف العباد للحساب، جاء قوم واضعي سيوفهم على رقابهم تقطر دماً، فازدحموا على باب الجنة، فقيل: من هؤلاء؟ قيل: الشهداء، كانوا أحياء مرزوقين. ثم نادى منادي: ليقم من أجره على الله فليدخل الجنة. ثم نادى الثانية: ليقم من أجره على الله فليدخل الجنة. قال: ومن ذا الذي أجره على الله ﷻ؟ قال: العافين عن الناس. ثم نادى الثالثة: ليقم من أجره على الله فليدخل الجنة فقام كذا وكذا ألفاً، فدخلوها بغير حساب).

قلت: هذا سند شديد الضعف، علته: الفضل بن يسار، ففي لسان الميزان (٦٥٩٤): «الفضل بن يسار عن غالب القطان، قال العقيلي: لا يتابع على حديثه، وعنه يحيى بن خلف. انتهى، ساق له العقيلي عن غالب عن الحسن عن أنس رفعه: (ينادى مناد يوم القيامة: من كان له عهد على الله فليقم. . .) الحديث.

وإذا شهد مع ذلك فوت الأجر بالانتقام والاستيفاء سهل عليه الصبر والعفو.

الرابع: أن العفو سبب لسلامة القلب.

الرابع: أن يشهد أنه إذا عفى وأحسن أورثه ذلك من سلامة القلب لإخوانه، ونقائه من الغش والغلّ وطلب الانتقام وإرادة الشر، وحصل له من حلاوة العفو ما يزيد لذته ومنفعته عاجلاً وآجلاً على المنفعة الحاصلة له بالانتقام أضعافاً مضاعفةً ويدخل في قوله تعالى/ [٥ق/أ]: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤ و١٤٨ والمائدة: ٩٣] فيصير محبوباً لله، ويصير حاله حال من أخذ عليه درهم فعوض عليه الوفاء من الدنانير، فحينئذ يفرح بما منَّ الله عليه أعظم فرحاً يكون.

الخامس: الانتقام للنفس سبب لذلها.

الخامس: أن يعلم أنه ما انتقم أحد قط لنفسه إلا أورثه ذلك ذلاً يجده في نفسه، فإذا عفى أعزّه الله تعالى، وهذا مما أخبر به الصادق المصدوق حيث يقول: (ما زاد الله عبداً بعفوٍ إلا عزا)[1] فالعزّ الحاصل بالعفو أحبّ إليه وأنفع له من العز الحاصل له بالانتقام، فإن هذا عزٌ في الظاهر، وهو يورث في الباطن ذلاً، والعفو ذلٌ في الباطن، وهو يورث العزّ باطناً وظاهراً.

السادس: أن يشهد أن الجزاء من جنس العمل فمن عفى عن أخيه عفى الله عنه.

السادس: وهي من أعظم الفوائد، أن يشهد أن الجزاء من جنس العمل، وأنه نفسه ظالم مذنب، وأن من عفى عن الناس، عفى الله عنه، ومن غفر لهم، غفر الله له، فإذا شهد أن عفوه عنهم وصفحه وإحسانه مع إساءتهم إليه سبب لأن يجزيه الله كذلك من جنس عمله، فيعفو عنه ويصفح، ويحسن إليه على ذنوبه، ويسهل عليه عفوه وصبره، ويكفي العاقل هذه الفائدة.

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (٤/ ٢٠٠١) برقم (٢٥٨٨).

[٥ق/ب]

السابع: الانشغال بالانتقام سبب ضياع الوقت وكثيرٍ من المصالح.

/ **السابع**: أن يعلم أنه إذا اشتغلت نفسه بالانتقام وطلب المقابلة، ضاع عليه زمانه، وتفرق عليه قلبه، وفاته من مصالحه ما لا يمكن استدراكه، ولعل هذا يكون أعظم عليه من المصيبة التي نالته من جهتهم، فإذا عفى وصفح، فرّغ قلبه وجسمه لمصالحه التي هي أهمّ عنده من الانتقام.

الثامن: أن من السنة ترك الانتقام لحظوظ النفس.

الثامن: أن انتقامه واستيفاءه وانتصاره لنفسه، وانتقامه لها[١]، فإن رسول الله ﷺ ما انتقم لنفسه قط، فإذا كان هذا خير خلق الله وأكرمهم على الله، لم يكن ينتقم لنفسه مع أن أذاه أذىً لله، ويتعلق به حقوق الدين، ونفسه أشرف الأنفس وأزكاها وأبرّها وأبعدها من كل خلق مذموم، وأحقها بكل خلق جميل، ومع هذا فلم يكن ينتقم لها، فكيف ينتقم أحدنا لنفسه التي هو أعلم بها، وبما فيها من الشرور والعيوب، بل الرجل العارف لا تساوي نفسه عنده أن ينتقم لها، ولا قدر لها عنده يوجب عليه انتصاره لها.

[٦ق/أ]

التاسع: أن من أوذي من أجل الله وجب عليه الصبر.

/ **التاسع**: إن أوذي على ما فعله لله، أو على ما أمر به من طاعته، ونهى عنه من معصيته، وجب عليه الصبر، ولم يكن له الانتقام، فإنه قد أوذي في الله، فأجره على الله، ولهذا لما كان المجاهدون في سبيل الله ذهبت دماؤهم وأموالهم في الله، لم تكن مضمونة، فإن الله تعالى اشترى منهم أنفسهم وأموالهم، فالثمن على الله لا على الخلق، فمن طلب الثمن منهم لم يكن له على الله ثمن، فإنه من كان في الله تلفه كان على الله خلفه، وإن كان قد أوذي على مصيبة، فليرجع باللوم على نفسه، ويكون في لومه لها شغل عن لومه: لِمَ آذاه؟ وإن كان أوذي على حظٍ فليوطن نفسه على الصبر، فإن نيل الحظوظ دونه أمرٌ

---

(١) خبر إن ساقط من المخطوط، ولعل الخبر يكون (ليس من السنة) أو نحوه.

أمرٌّ من الصِّبر، فمن لم يصبر على حرِّ الهواجر والأمطار والثلوج ومشقة الأسفار ولصوص الطريق وإلا فلا حاجة له في المتاجر، وهذا أمر معلوم عند الناس أن من صدق في طلب شيء من الأشياء بذل من الصبر في تحصيله بقدر صدقه في طلبه.

[ق٦٦/ب] العاشر: أن يشهد الصابر على أذى الخلق معية الله ومحبته ورضاه.

/ **العاشر**: أن يشهد معية الله معه إذا صبر، ومحبة الله له إذا صبر ورضاه، ومن كان الله معه دفع عنه من أنواع الأذى والمضرات ما لا يدفعه أحد من خلقه، قال تعالى: ﴿وَٱصۡبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦] وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[1] [آل عمران: ١٤٦].

الحادي عشر: أن يشهد أن الصبر نصف الإيمان فلا يُنقص منه شيئاً.

الحادي عشر: أن يشهد أن الصبر نصف الإيمان، فلا يبذل من إيمانه جزاءً في نصرة نفسه، فإذا صبر فقد أحرز إيمانه وصانه من النقص، والله تعالى يدفع عن الذين آمنوا.

الثاني عشر: أن الصبر قهر للنفس مما يسّهل عليه انقيادها له.

الثاني عشر: أن يشهد أن صبره حكم منه على نفسه، وقهر لها وغلبة لها، فمتى كانت النفس مقهورة معه مغلوبة، لم تطمع في استرقاقه وأسره وإلقائه في المهالك، ومتى كان مطيعاً لها سامعاً منها مقهوراً معها، لم تزل به حتى تهلكه أو تتداركه رحمة من ربه.

[ق٦٧/أ] / فلو لم يكن في الصبر إلا قهره لنفسه ولشيطانه فحينئذ يظهر سلطان القلب وتثبت جنوده، فيفرح ويقوى، ويطرد العدو عنه.

الثالث عشر: أن يعلم أن الله ينصر من صبر على أذى الخلق.

الثالث عشر: أن يعلم أنه إن صبر فالله ناصره ولا بد، فالله وكيل من صبر وأحال ظالمه على الله، ومن انتصر لنفسه وكله الله إلى نفسه، فكان هو الناصر لها، فأين من ناصره الله ـ خير الناصرين ـ إلى من ناصره نفسه ـ أعجز الناصرين وأضعفه ـ.

---

(١) في الأصل كتبت: واصبر.

الرابع عشر: أن صبره على من آذاه واحتماله له يوجب رجوع خصمه عن ظلمه، وندامته واعتذاره، ولوم الناس له، موالياً له، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٖ ﴿٣٥﴾﴾ [فصلت: ٣٤ ـ ٣٥].

الرابع عشر: أن الصبر يوجب رجوع الخصم عن ظلمه.

/ **الخامس عشر**: ربما كان انتقامه ومقابلته سبباً لزيادة شرّ خصمه، وقوة نفسه، وفكرته في أنواع الأذى التي يوصلها إليه، كما هو المشاهد، فإذا صبر وعفى، أمن من هذا الضرر، والعاقل لا يختار أعظم الضررين بدفع أدناهما، وكم قد جلب الانتقام والمقابلة من شرّ عجز صاحبه عن دفعه، وكم قد ذهبت نفوس ورياسات وأموال لو عفى المظلوم لبقيت عليه.

[٦٧ق/ب]

الخامس عشر: أن الانتقام سبب زيادة الشرّ بينه وبين خصمه.

السادس عشر: أن من اعتاد الانتقام ولم يصبر، لا بد أن يقع في الظلم؛ فإن النفس لا تقتصر على قدر العدل الواجب لها علماً ولا إرادة، وربما أعجزت عن الاقتصار على قدر الحق، فإن الغضب يخرج بصاحبه إلى حدّ لا يعقل ما يقول وما يفعل، فبينما هو مظلوم ينتظر النصر والعزّ، إذ انقلب ظالماً ينتظر المقت والعقوبة.

السادس عشر: أن من اعتاد الانتقام لا بد أن يقع في الظلم.

السابع عشر: /أن هذه المظلمة التي قد ظُلِمَها هي سبب إما لتكفير سيئته، أو رفع درجته، فإذا انتقم ولم يصبر لم تكن مكفرة لسيئته، ولا رافعة لدرجته.

السابع عشر: أن الظلم الواقع عليه قد يكون سبباً لتكفير سيئة أو رفع درجة.

الثامن عشر: أن عفوه وصبره من أكبر الجند له على خصمه، فإن من صبر وعفى، كان صبره وعفوه موجباً لذل عدوه وخوفه وخشيته منه ومن الناس، فإن الناس لا يسكتون عن خصمه وإن سكت هو، فإذا انتقم زال ذلك كله، ولهذا تجد كثيراً من الناس إذا شتم غيره، أو آذاه، يحب أن يستوفي منه، فإذا قابله استراح، وألقى عنه ثقلاً كان يجده.

الثامن عشر: أن الصبر من أكبر الجند على الخصم.

التاسع عشر: أ الصبر يشعر الخصم بأنه دو خصمه.

التاسع عشر: إنه إذا عفى عن خصمه، استشعرت نفس خصمه أنه فوقه، وأنه قد ربح عليه، فلا يزال يرى نفسه دونه، وكفى بهذا فضلاً وشرفاً للعفو.

العشرون: أن العف حسنة تولد أخرى [٨ق/ب]

/ **العشرون**: أنه إذا عفى وصفح كانت هذه حسنة، أخرى وتلك الأخرى تولد له أخرى.

وهلمَّ جرًّا، فلا تزال حسناته في مزيد، فإن من ثواب الحسنةِ الحسنةُ، كما أن من عقاب السيئةِ السيئةُ بعدها، وربما كان هذا سبباً لنجاته وسعادته الأبدية، فإذا انتقم وانتصر زال ذلك.

الأصل الثاني الشكر.

والأصل الثاني: الشكر، وهو العمل بطاعة الله تعالى[(١)].

---

(١) هكذا انتهى المخطوط ولعل الناسخ لم يكمل الرسالة، أو سقط بقيتها، أو أفردها لوحدها، فلا يعقل أن يطيل المؤلف الكلام على الصبر بهذا التفصيل المهم، ثم يأتي إلى الأصل الثاني في المسألة فيذكره في نصف سطر، وقد تقدم في المقدمة أن ابن رشيق ذكر أن القاعدة في نحو ستين ورقة، وهي في الصبر والشكر، وبقي تفصيل الكلام عن الشكر ناقص في هذه النسخة، والله المستعان.

شرح
حديث سيّد الاستغفار

فصل

في قوله ﷺ سيد الاستغفار أن يقول العبد: (اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت)[1] قد اشتمل هذا الحديث من المعارف الجليلة ما استحق لأجلها أن يكون سيد الاستغفار؛ فإنه صدَّره باعتراف العبد بربوبية الله، ثم ثناها بتوحيد الإلهية بقوله: (لا إله إلا أنت) ثم ذكر اعترافه بأن الله هو الذي خلقه وأوجده ولم يكن شيئاً فهو حقيق بأن يتولى تمام الإحسان إليه، بمغفرة ذنوبه، كما ابتدأ الإحسان إليه بخلقه، ثم قال: (وأنا عبدك) اعترف له بالعبودية فإن الله تعالى خلق ابن آدم/ لنفسه ولعبادته، كما جاء في بعض الآثار، يقول الله تعالى: (ابن آدم! خلقتك لنفسي، وخلقت كل شيء لأجلك، فبحقي عليك لا تشتغل بما خلقته لك عما خلقتك له)[2].

بداية سيد الاستغفار اعتراف بالربوبية والألوهية.

[٩ق/أ]

وفي أثر آخر: (ابن آدم! خلقتك لعبادتي فلا تلعب، وتكفلت لك برزقك فلا تتعب، ابن آدم اطلبني تجدني، فإن وجدتني وجدت كل شيء، وإن فتّك فاتك كل شيء، وأنا أحب إليك من كل شيء)[3].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب أفضل الاستغفار، رقم (٦٣٠٦) ورقم (٦٣٢٣).

(٢) لم أقف عليه مسنداً، وممن ذكره ابن القيم في روضة المحبين (ص٣٠٤) وفي طريق الهجرتين (ص٤٣٥) ويشبه أنه استفاده من شيخه.

(٣) لم أقف عليه مسنداً، وممن ذكره ابن القيم في طريق الهجرتين (ص٩٠ و٤٣٥) وفي الجواب الكافي (ص١٤١)، ويشبه أنه استفاده من شيخه.

فالعبد إذا خرج عما خلقه الله من طاعته ومعرفته ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه، فقد أبق من سيده، فإذا تاب إليه ورجع إليه فقد راجع ما يحبه الله منه، فيفرح الله بهذه المراجعة، ولهذا قال ﷺ يخبر عن الله: (لله أشدّ فرحاً بتوبة عبده من فاقد راحلته، عليها طعامه وشرابه بعد يأسه منها، في الأرض المهلكة)[1].

وهو سبحانه هو الذي وفقه لها، وهو الذي ردّها إليه، وهذا غاية ما يكون من الفضل والإحسان/ وحقيق بمن هذا شأنه أن لا يكون شيء أحب إلى العبد منه. [٩ق/ب]

ثم قال: (وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت) فالله ﷻ عهد إلى عباده عهداً أمرهم فيه ونهاهم، ووعدهم على وفائهم بعهده أن يثيبهم بأعلى المثوبات، فالعبد يسير بين قيامه بعهد الله إليه وتصديقه بوعده؛ أي: أنا مقيم على عهدك، مصدق بوعدك.

وهذا المعنى قد ذكره النبي ﷺ كقوله: (من صام رمضانا إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه)[2].

العهد: هو فعل الطاعة إيماناً.
والوعد: هو رجا ثواب الله.

والفعل إيماناً: هو العهد الذي عهده إلى عباده، والاحتساب: هو رجاؤه ثواب الله له على ذلك، وهذا لا يليق إلا مع التصديق بوعده.

وقوله: (إيماناً واحتساباً) منصوب على المفعول له، إنما يحمله على ذلك إيمانه، وأن الله شرع ذلك وأوجبه ورضيه وأمر به، واحتسابه ثوابه عند الله؛ أي يفعله خالصاً يرجو ثوابه.

---

(١) أصله في صحيح مسلم برقم (٢٦٧٥ و٢٧٤٤ ـ ٢٧٤٧).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب صوم رمضان احتساباً من الإيمان، برقم (٣٨) وذكره مختصراً برقم (٣٥) وأطرافه (٣٧ و١٩٠١ و٢٠٠٨ و٢٠٠٩ و٢٠١٤) وأخرجه مسلم (٧٦٠).

وقوله: (ما استطعت) أي إنما أقوم بذلك بحسب استطاعتي/ لا بحسب ما ينبغي لك وتستحقه عليَّ. [١٠ق/أ]

إثبات استطاعة هي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب.

وفيه دليل على إثبات قوة العبد واستطاعته، وأنه غير مجبور على ذلك، بل له استطاعة هي مناط الأمر والنهي، والثواب والعقاب(١).

---

(١) مسألة الاستطاعة وتكليف ما لا يطاق فصّلها ابن قيم الجوزية تفصيلاً بديعاً في كتاب بدائع الفوائد (٤/ ١٧٥ ـ ١٧٧)، قال رَحِمَهُ اللهُ: الفعل بالنسبة إلى التكليف نوعان:

أحدهما: اتفق الناس على جوازه ووقوعه، واختلفوا في نسبة إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق.

والثاني: اتفق الناس على أنه لا يطاق، وتنازعوا في جواز الأمر به، ولم يتنازعوا في عدم وقوعه.

ولم يثبت بحمد الله تعالى أمر اتفق المسلمون على أنه لا يطاق وقالوا إنه يكلف به العبد، ولا اتفق المسلمون على فعل كلف به العبد وأطلقوا القول عليه بأنه لا يطاق.

وللمسألة ثلاثة مآخذ:

أحدها: أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله؟ والصواب أنها نوعان.

نوع قبله؛ وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه.

ونوع مقارن له، فليست شرطاً في التكليف.

المأخذ الثاني: إن تعلق علم الله سبحانه بعدم وقوع الفعل، هل يخرجه عن كونه مقدوراً للعبد؟

فمن أخرجه عن كونه مقدوراً قال: الأمر به، أمر بما لا يطاق.

ومن لم يخرجه عن كونه مقدوراً، لم يطلق عليه ذلك.

والصواب أنه لا يخرجه عن كونه مقدوراً القدرة المصححة التي هي مناط التكليف وشرط فيه، وإن أخرجه عن كونه مقدوراً القدرة الموجبة للفعل المقارنة له.

المأخذ الثالث: أن ما تعلق علم الله بأنه لا يكون من أفعال الملكفين نوعان.

أحدهما: أن يتعلق بأنه لا يكون، لعدم القدرة عليه، فهذا لا يكون ممكناً مقدوراً ولا مكلفاً به. =

إثبات الاستطاعة في الحديث ... على الجبرية والمجوسية.

ففيه ردٌّ على القدرية المجبرة؛ الذين يقولون: إن العبد لا قدرة له ولا استطاعة، ولا فعل له البتة، وإنما يعاقبه الله على فعله هو لا على فعل العبد[1].

وفيه ردٌّ على طوائف المجوسية وغيرهم[2].

= **والثاني**: ما تعلق بأنه لا يكون، لعدم إرادة العبد له، فهذا لا يخرج - بهذا العلم - عن الإمكان ولا عن جواز الأمر به ووقوعه.

المأخذ الرابع: وهو من أدقها وأغمضها، وهو أن ما علم الله أنه لا يكون، لعدم مشيئته له، ولو شاء للعبد لفعله، هل يخرجه عدم مشيئة الرب تعالى له عن كونه مقدوراً، ويجعل الأمر به أمراً بما لا يطاق؟

والصواب أن عدم مشيئة الرب له، لا يخرجه عن كونه ممكناً في نفسه، كما أن عدم مشيئته لما هو قادر عليه من أفعاله، لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإنما يخرج الفعل عن الإمكان إذا كان بحيث لو أراده الفاعل لم يمكنه فعله، وأما امتناعه لعدم مشيئته فلا يخرجه عن كونه مقدوراً ويجعله محالاً.

فإن قيل هو موقوف على مشيئة الله وهي غير مقدورة للعبد والموقوف على غير المقدور غير مقدور؟

قيل: إنما يكون غير مقدور إذا كان بحيث لو أراده العبد لم يقدر عليه، فيكون عدم وقوعه لعدم قدرة العبد عليه، فأما إذا كان عدم وقوعه لعدم مشيئته له، فهذا لا يخرجه عن كونه مقدوراً له وإن كانت مشيئته موقوفة على مشيئة الرب تعالى، كما أن عدم وقوع الفعل من الله لعدم مشيئته له لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإن كانت مشيئته تعالى موقوفة على غيرها من صفاته كعلمه وحكمته. انتهى كلامه رَحِمَهُ اللهُ وهذا التفصيل يظهر أنه مستمد من كلام شيخه ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كما في كتاب درء تعارض العقل والنقل (١/ ٦٠ - ٦٥).

(١) كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في وصف القدرية المجبرة دقيق للغاية، وهذه عادته، وبنحوه عرّفهم الشهرستاني في الملل والنحل (١/ ٧٩) والسكسكي في البرهان (ص٤٢ - ٤٣).

(٢) القدرية: هم القائلون إن العبد يخلق أفعال نفسه، وإن الله تعالى لم يُقَدِّر المعاصي، والقدرية الأولى كانت تنكر علم الله تعالى السابق للحوادث، ثم انقرضوا، والقدرية ثلاثة أصناف، هي: =

إثبات فعل العبد وكسبه.

ثم قال: (أعوذ بك من شرّ ما صنعت) فاستعاذته بالله الالتجاء إليه، والتحصن به، والهروب إليه من المستعاذ منه، كما يتحصن الهارب من العدو بالحصن الذي ينجيه منه، وفيه إثبات فعل العبد وكسبه[1]، وأن الشرَّ المضاف إلى فعله هو، لا إلى ربه، فقال: (أعوذ بك من شرّ ما صنعت) فالشر إنما هو من العبد.

[١٠ق/ب]

/ وأما الرب فله الأسماء الحسنى، وكل أوصافه صفات كمال، وكل أفعاله حكمة ومصلحة ويؤيد هذا قوله ﷺ: (والشر ليس إليك) في الحديث الذي رواه مسلم في دعاء الاستفتاح[2].

الاعتراف بنعمة الله على العبد.

ثم قال: (أبوء لك بنعمتك عليَّ) أي: أعترف بأمر كذا؛ أي: أقرُّ به؛ أي: فأنا معترف لك بإنعامك عليَّ، وأنت أهل لأن تحمد، وأستغفرك لذنوبي، ولهذا قال بعض العارفين: «ينبغي للعبد أن (تكون)[3] أنفاسه كلها نفسين؛ نفساً يحمد فيه

= القدرية المشركية: وهم الذين اعترفوا بالقضاء والقدر، وزعموا أن ذلك يوافق الأمر والنهي.
القدرية المجوسية ـ الذين عناهم المصنف ـ وهم الذين يجعلون لله شركاء في خلقه، فقالوا: خالق الخير غير خالق الشر، وقول من شابههم من أهل الملة ـ وهم المعتزلة ـ: الإنسان يخلق أفعال نفسه.
القدرية الإبليسية: وهم الذين صدقوا أن الله صدر عنه الأمران؛ أمر بالطاعة، والقضاء بالمعصية، ويجعلون هذا تناقضاً تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.
انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٧٧) والملل والنحل (١/ ٥٣) وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة برقم (١٣٩٨) ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٢٥٦ ـ ٢٦١) وفتح الباري (١/ ١١٩).

(١) تكلم ابن قيم الجوزية بكلام نفيس عن الكسب عند الفرق الإسلامية، في كتابه شفاء العليل (١/ ٣٨٩) وما بعدها.
(٢) أخرجه مسلم (٧٧١) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
(٣) في الأصل: يكون!

ربه، ونفساً يستغفره من ذنبه»[١].

ومن هذا حكاية الحسن مع الشاب الذي كان يجلس في المسجد وحده، ولا يجلس إليه، فمرَّ به يوماً، فقال: «ما بالك لا تجالسنا؟ فقال: إني أصبح بين نعمة من الله يستوجب[٢] عليَّ حمداً، وبين ذنب مني يستوجب استغفاراً، فأنا مشغول بحمده واستغفاره عن مجالستك. فقال: أنت أفقه عندي من الحسن»[٣].

ومتى شهد العبد هذين الأمرين استقامت له العبودية، وترقى في درجات المعرفة والإيمان، وتصاغرت/ إليه نفسه، [١١ق/أ] وتواضع لربه وهذا هو كمال العبودية، وبه يبرأ من العُجب والكبر، وزينة العمل، والله الموفق الهادي، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

إذا شهد العبد ذنوبه ونِعَم الله عليه استقامت له العبودية.

من كتابة العبد الفقير إلى الله تعالى: محمد بن إسحاق التميمي داراً ونسباً الحنفي مذهباً، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين، آمين، آمين، آمين.

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) المستوجب هنا إن كان المراد به الله ﷻ، فاللفظ مستقيم، وإن كان المراد به النعمة، فيكون اللفظ (تستوجب).

(٣) انظر القصة في صفة الصفوة (٤/ ١٤).

فصل

في قوله تعالى:

(كنتم خير أمة أخرجت للناس)

فصل

قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠].

قال بعض السلف: هم خير أمة إذا قاموا بهذا الشرط، فمن لم يقم بهذا الشرط فليس من خير أمة[(١)].

---

(١) هذا المعنى ورد عن عمر بن الخطاب ومجاهد بن جبر.

١ ـ أما رواية عمر بن الخطاب، فقد أخرجها ابن جرير الطبري في تفسيره ـ تحقيق أحمد ومحمود ابني شاكر ـ برقم (٧٦١٢) من طريق قتادة عن عمر، وهذا إسناد منقطع

٢ ـ وأما رواية مجاهد، فأخرجها ابن جرير برقم (٧٦١٤) قال: حدثني محمد بن عمرو [بن جبلة بن أبي روّاد العتكي] قال: حدثنا أبو عاصم [الضحاك بن مخلد الشيباني] عن عيسى [بن ميمون الجرشي المكي] عن ابن أبي نجيح [عبد الله بن يسار المكي الثقفي] عن مجاهد.

وهذا إسناد صحيح، إلا أن رواية ابن أبي نجيح عن مجاهد للتفسير فيها خلاف، فقد ذكر ابن عيينة أنه لم يسمع التفسير من مجاهد، وذكره بعض من ترجم لابن أبي نجيح أنه من قول يحيى القطان، ويظهر أن يحيى أخذه من ابن عيينة، وتوقف في قبول هذا القول ابن معين، كما في جامع التحصيل في ترجمة ابن أبي نجيح (٤٠٦) وذكر ابن حبان أن ابن أبي نجيح يروي التفسير عن مجاهد من كتاب القاسم بن أبي بزة، ولم يسمعه من مجاهد. والقاسم ابن أبي بزة ثقة، والله أعلم. انظر: جامع التصيل (٤٠٦) وسير أعلام النبلاء (٦/١٢٦) وتهذيب التهذيب (٦/٤٩) و(٨/٢٧٨) والعجاب في بيان الأسباب (١/٢٠٤). =

= ورواه ابن جرير عن مجاهد برقم (٧٦١٥) حدثنا القاسم قال: حدثنا الحسين قال: حدثني حجاج [بن محمد المِصيّصي] عن ابن جريج عن مجاهد.
وهذا إسناد ضعيف.

* عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي مولاهم أبو الوليد، مدلس وقد عنعن هنا، قال الدارقطني: «تجنب تدليس ابن جريج؛ فإنه قبيح التدليس، لا يدلس إلا فيما سمعه من مجروح، مثل إبراهيم بن أبي يحيى، وموسى بن عبيدة، وغيرهما». التهذيب (٦/ ٤٠٢). وذكره ابن حجر في الطبقة الثالثة من المدلسين، فلا يقبل حديثه إلا إذا صرّح بالسماع. تعريف أهل التقديس (ص٩٥).

* الحسين بن داود المِصيّصي، الملقب بسُنَيْد، فيه خلاف، ضعفه النسائي وأبو داود وأبو حاتم، وذكره ابن حبان في الثقات (٨/ ٣٠٤) وقال الخطيب في تاريخه (٨/ ٤٢): «لا أعلم أي شيء غمصوا على سنيد، وقد رأيت الأكابر من أهل العلم رووا عنه واحتجوا به، ولم أسمع عنهم فيه إلا الخير، وقد كان سنيد له معرفة بالحديث وضبط له، فالله أعلم».

وقال الذهبي في المغني في الضعفاء (١/ ١٧١): «صدوق». وقال في السير (١٠/ ٦٢٧): «مشَّاهُ الناس وحملوا عنه، وما هو بذاك المتقن».

لكن ذكر ابن حجر في التهذيب (٣٠٩٦) عن عبد الله بن أحمد عن أبيه أنه قال: «رأيت سنيداً عند حجاج بن محمد، وهو يسمع منه كتاب الجامع لابن جريج: أخبرت عن الزهري، وأخبرت عن صفوان بن سليم، وغير ذلك. قال: فجعل سنيد يقول لحجاج: يا أبا محمد! قل: ابن جريج عن الزهري، وابن جريج عن صفوان بن سليم. قال: فكان يقول له هكذا. قال: ولم يحمده أبي فيما رآه يصنع بحجاج وذمة على ذلك. قال أبي: وبعض تلك الأحاديث التي كان يرسلها ابن جريج أحاديث موضوعة، كان ابن جريج لا يبالي عن من أخذها». وحكى الخلال عن الأثرم نحو ذلك ثم قال الخلال: «وروى أن حجاجاً كان هذا منه في وقت تغيره، ويرى أن أحاديث الناس عن حجاج صحاح إلا ما روى سنيد». ولذلك ضعفه ابن حجر في التقريب (٢٦٤٦).

* القاسم شيخ الطبري هو القاسم بن الحسن، يذكره في التفسير بالرواية عن سنيد، ولعله هو: القاسم بن الحسن بن يزيد الهمداني الصائغ (ت٢٧٢هـ) وثقه الخطيب في تاريخه (١٢/ ٤٢٨) والله أعلم بالصواب.

لاحتساب فرض كفاية.

قال: واتفق الدين على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر واجب على الناس، لكنه فرض على الكفاية كالجهاد وتعلم العلم ونحو ذلك، فإذا قام به من يُستكفى به سقط عن الناس، ولو كان الأجر والدرجة لمن قام به، ومن كان عاجزاً عما أمر الله به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأراد أن يقوم به وجب على غيره أن يعاونه حتى يحصل المقصود الذي أمر الله به ورسوله، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟﴾ [المائدة: ٢].

وجوب التعاون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فكل رسول أرسله الله، وكل كتاب أنزله الله يتضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

تعريف المعروف والمنكر.

والمعروف: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه.

[٤٧ش/أ]

/ والمنكر: اسم جامع لكل ما يكرهه ويسخطه.

خطر السكوت عن المنكر.

وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب لعقوبة الدنيا قبل الآخرة، فلا يظن الظان أنها تصيب الظالم الفاعل للمعصية دونه مع سكوته عن الأمر والنهي، بل تعم الجميع.

صفات الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر.

وينبغي أن يكون الآمر فقيهاً فيما يأمر به، فقيهاً فيما ينهى عنه، رفيقاً فيما ينهى عنه، حليماً فيما يأمر، حليماً فيما ينهى عنه، يكون عالماً قبل الأمر والنهي، رفيقاً حين الأمر والنهي، حليماً صبوراً بعد الأمر والنهي، كما قال تعالى في قصة لقمان: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [لقمان: ١٧].

فإن الآمر إنما هو مجاهد في سبيل الله، فإذا أوذي في نفسه أو ماله فليصبر وليحتسب ذلك عند الله، كما يحتسب المجاهد فيما يُصاب به في نفسه وماله، وعليه أن يفعل ذلك

عبادة لله وطاعة لله ورسوله، وطلباً للنجاة من عقاب الله، ونصحاً لعباد الله، لا يفعله لطلب العلو والرئاسة على الناس، والعداوة[1] أو حقد في قلبه على المأمور والمنهي، ولا لعرض يناله بذلك.

يكون[2] أمره بالمعروف معروفاً غير منكر، ونهيه أيضاً معروف غير منكر، وإلا فمتى أراد أن يزيل منكراً بمنكر كان كمن يريد غسل الخمر بالبول، ومن فعل ذلك فقد يكون خسرانه أكثر من ربحه، وقد يكون أقل أو أكثر، والله أعلم.

---

(١) لعل الصواب: أو لعداوة.

(٢) لعل هنا سقط صوابه: وينبغي أن يكون.

مسألة
في المعية والنزول

مسألة

سُئل عنها الشيخ الإمام العالم العامل الزاهد الورع، أوحد أهل زمانه، شيخ الإسلام، تقي الدين أبي العباس/ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني رضي الله عنه وأرضاه ـ وهو بالديار المصرية ـ في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]. [٦٥ش/ب]

وقول النبي ﷺ: (ينزل ربنا كلّ ليلة إلى سماء الدنيا...) الحديث[١].

وقد تأوّل طائفة هذه الآيات وأمثالها من آيات الصّفات التي أنزلها الله تعالى، ولم يتأولوا هذا الحديث ولا أمثاله من أحاديث الصفات، وقد قال طائفة: إذا تأولنا هذه الآيات احتملت هذه الأحاديث أيضاً التأويل، فما الحجة في تأويل الآيات، وإمرار الأحاديث كما جاءت، بينوا لنا الصواب في ذلك.

الجواب من وجوه: أحدها: وجوب اتباع طريقة السلف في أمور الدين كلّها.

أجاب رضي الله عنه: الحمد لله، الجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: أن يُقال: يجب اتباع طريقة السّلف من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، فإن

---

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، في كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل (١١٤٥) وطرفاه (٦٣٢١ و٧٤٩٤) ومسلم (٧٥٨).

إجماعهم حجة قاطعة، وليس لأحد أن يخالفهم فيما أجمعوا عليه، لا في الأصول، ولا في الفروع، وحكى/ غير واحد من أهل العلم بآثارهم وأقوالهم، قالوا في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] ونحوه: أنه بعلمه.

[٦٦ش/أ]

الاجماع على إمرار آيات الصفات وأحاديثها دون تأويل.

وحكوا إجماعهم على إمرار [آيات] الصفات وأحاديثها، وإنكارهم على المحرّفين لها، ولهذا لا يقدر أحد أن يحكي عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم من سلف الأمة بنقل صحيح أنه تأوّل الاستواء بالاستيلاء، أو نحوه من معاني أهل التحريف، بل ينقل عنهم أنهم فسّروا الآية بما يقتضي أنه سبحانه فوق عرشه (وتمامه)[1] أن ينقل بالإسناد الصحيح أنهم قالوا في قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧].

قالوا: إنهم قالوا: بعلمه.

كلام ابن عبد البر على حديث النزول.

قال أبو عمر بن عبد البر في كتاب التمهيد في (شرح الموطأ)[2] لما شرح حديث النزول، قال: هذا حديث لم يختلف أهل العلم في صحته، وفيه دليل أن الله في السماء على العرش، كما قالت الجماعة، وهو حجتهم على المعتزلة[3]،

---

(١) هكذا يظهر لي قراءتها.

(٢) في الأصل: شرح في الموطأ.

(٣) المعتزلة: فرقة أسسها واصل بن عطاء؛ وذلك عندما تكلم في حكم مرتكب الكبيرة، فقال: إنه في منزلة بين المنزلتين، وكان في حلقة الحسن البصري ثم اعتزله بسبب هذه المسألة، ثم تطورت عقيدة المعتزلة، فأصبح لهم خمس أصول مشهورة؛ وهي العدل والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم تفرقوا بعد ذلك إلى عدة فرق. انظر الفرق بين الفرق (ص١١٤ ـ ٢٠٢) ومقالات الإسلاميين (١٥٥ ـ ٢٧٨) والملل والنحل (١/ ٤٣ ـ ٨٤) والتنبيه والرد للملطي (ص٤٠)=

وهذا أشهر عند العامة والخاصة، وأعرف من أن يحتاج إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم (يوقفهم)[1] عليه أحد، ولا أنكره عليهم مسلم[2].

[٦٦ش/ب]
حكاية إجماع السلف علو الله وأن علمه في كل مكان.

وقال أبو عمر أيضاً/ : أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل، قالوا في تأويل قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] هو على العرش، وعلمه في كل مكان.

وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله[3].

إجماع السلف على حمل الصفات على الحقيقة لا على المجاز.

وقال أيضاً: أهل السّنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، وأما الجهمية[4]

= والبراهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص٤٩)، ومذاهب الإسلاميين (ج١) عبد الرحمن بدوي.

(١) في المطبوع من التمهيد (٧/ ١٣٤): «يؤنبهم»؟

(٢) النص في التمهيد (٧/ ١٢٨ ـ ١٣٤) وقد اختصره شيخ الإسلام اختصاراً بيناً، وكذلك النصوص التالية، ذكرها ابن تيمية مختصراً لها.

(٣) انظر التمهيد (٧/ ١٣٨ ـ ١٣٩).

(٤) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان السمرقندي، من رؤوس الضلال والزندقة، أتى ببدع كثيرة، منها: القول بالجبر والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وزعم أيضاً أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط، وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، وزعم أن الله تعالى حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، وقال: إن كلام الله مخلوق. انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (ص١١٠) الفرق بين الفرق (ص٢١١) والملل والنحل (١/ ٩٧) والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص٣٤).

والمعتزلة والخوارج[(١)] فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، وزعم أن من أقرَّ بها شبّه، وهم عند من (أقرّ بها)[(٢)] نافون للمعبود[(٣)].

كلام الآجري عن علو الله وإحاطة علمه بكل شيء.

وقال الشيخ أبو بكر الآجري ـ في كتاب الشريعة، في باب: التحذير من مذهب الحلولية ـ: الذي ذهب إليه أهل العلم أن الله على عرشه فوق سمواته، وعلمه محيط بكل شيء، قد أحاط بجميع ما خلق في السموات العلى، وبجميع ما في سبع أرضين، يرفع إليه أعمال العباد.

فإن قال قائل: فما[(٤)] معنى قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] الآية التي يحتجون بها؟

قيل له: علمه، والله على عرشه، وعلمه/ محيط بهم. [٦٧ش/أ]

هكذا فسّره أهل العلم، والآية يدل أولها وآخرها على أنه العلم، وهو على عرشه، هذا قول المسلمين[(٥)].

---

(١) الخوارج: هم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه بعد قبوله التحكيم، حيث اعتبروا قبول التحكيم كفراً، وطلبوا من علي أن يتوب من ذلك، وأشهر بدعهم هو تكفير مرتكب الكبيرة، ويسمون بالشراة؛ يزعمون أنهم باعوا أنفسهم لله، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾، ويسمون بالحرورية لانحيازهم إلى قرية حروراء قريباً من الكوفة، وسموا بالمحكمة لرفعهم شعار لا حكم إلا لله. انظر التنبيه والرد (ص٥١) والفرق بين الفرق (ص٧٢) ومقالات الإسلاميين (ص٨٦) والملل والنحل (١/ ١٤٤) واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص٤٦) والبرهان (ص١٧).

(٢) في الأصل: أهل أقرّ بها، وفي التمهيد المطبوع: أثبتها.

(٣) انظر النص كاملاً في التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٤) في الأصل: فإن.

(٥) انظر النص كاملاً في الشريعة (٣/ ١٠٧٥ ـ ١٠٧٦).

كلام ابن بطة عن علو الله وإحاطة علمه كل شيء.

وقال الشيخ أبو عبد الله ابن بطة في كتابه الإنابة: باب الإيمان بأن الله على عرشه، باين من خلقه، وعلمه محيط بخلقه: أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه، فوق سمواته، باين من خلقه.

فأما قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] فهو كما قالت العلماء: علمه.

وأما قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] معناه: إنه هو الله في السموات وفي الأرض، وتصديقه في كتاب الله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤].

واحتج جهم: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] فقال: إن الله معنا وفينا.

وقد فسّر العلماء إنما عنى بذلك علمه[(١)].

ثم قال في آخرها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[(٢)].

فهؤلاء وأمثالهم الذين هم من أعلم الناس بأقوال السلف من الصحابة والتابعين، وكل منهم له من المصنفات المشهورة ما فيه العلم بأقوال السّلف وآثارهم ما يعلم أنهم أعلم بذلك من غيرهم، وقد حكوا إجماع السلف كما ترى.

[٦٧ش/ب]

الوجه الثاني: يُجاب عن شبهة الحلوليين بعدة أجوبة، الجواب الأول: أن الكلام في الآيات والأحاديث كلها على طريقة واحدة دون تأويل مذموم.

الوجه الثاني/: أن يقال: الكلام في الآيات والأحاديث كلّها على طريقة واحدة، والتأويل الذي ذمّه السلّف والأئمة: هو

---

(١) في المطبوع من الإبانة (٣/ ١٤٤) قال ابن بطة: وقد فسر العلماء هذه الآية: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ إنما عني بذلك علمه.

(٢) انظر الإبانة ـ الرد على الجهمية ـ (٣/ ١٣٦ ـ ١٤٥) وقد اختصر ابن تيمية كلام ابن بطة اختصاراً بيناً.

تحريف الكلام عن مواضعه، وإخراج كلام الله ورسوله عمّا دلّ عليه، (وتشبيه)[1] الله به.

وقد حدّه طائفة بأنه: صرف الكلام عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بغير دليل.

فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ونحوها من الآيات، ليس ظاهرها ولا مدلولها ولا مقتضاها ولا معناها أن يكون الله مختلطاً بالمخلوقين، ممتزجاً بهم، ولا إلى جانبهم متيامناً أو متياسراً، ونحو ذلك لوجوه.

بطلان حلول الله بخلقه من وجوه: أحدها: لا يُعلم في اللغة أن المعية تقتضي الممازجة والمخالطة.

أحدها: أنه لم يقل أحد من أهل اللغة أن المعية تقتضي الممازجة والمخالطة، ولا ترتيب التيامن ولا التياسر[2]، ونحو ذلك من المعاني[3] المنفية عن الله مع خلقه، فإنما يقتضي المصاحبة والمقارنة المطلقة.

الثاني: أن لفظ المعية في القرآن لا يدل على المخالطة والممازجة.

الثاني: أنه حيث ذكر في القرآن لفظ المعية فإنه لم يدل على الممازجة والمخالطة، كما في قوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] فليس معنى ذلك: أن ذات المؤمنين ممتزجة بذاته.

---

(١) هذه أقرب قراءة للكلمة، والله أعلم.

(٢) في الأصل: ولا والتياسر.

(٣) هكذا في الأصل وظهر لي أن هنا سقط، خاصة أنه أراد أن يرد على من ادعى لأن المعية تقتضي الممازجة والمخالطة من وجوه، فذكر الوجه الأول، ثم انتقل الكلام إلى الحديث عن مسألة التجسيم، وتذكرت أن في نفس المجموع ضمن رسالة ابن تيمية المسماة بالمراكشية خلط في النسخة، حيث انتقل الكلام فجأة إلى كلام غير متسق مع سابقه، وعندما رجعت إليه وجدته هو بقية الرسالة هذه، ويظهر والله أعلم أن الأصل المنقول منه كان أوراقاً غير مترابطة وسقطت ثم أعيد ترتيبها، فاختلطت هذه الأوراق بتلك، والله أعلم.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ مَعَكُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٥] والمجاهدة معهم ليست ذاته ممتزجة بذواتهم ولا مماسّة لذواتهم.

وقال تعالى: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]

[٥٨ش/ب] وليس المراد/ أن ذاته تمتزج بذواتهم، ولا مماسّة لها.

وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿١١٩﴾﴾ [الشعراء: ١١٩] وهذا كثير في كتاب الله، وليس في شيء من ذلك أن معنى المعية أن يكون أحدهما حالاً في الآخر، ولا ممتزجاً به فمن قال: إن ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] ونحو ذلك، أن يكون الله مختلطاً بالمخلوقين وممتزجاً بهم وحالاً فيهم، أو مماسّاً لهم، ونحو ذلك، فقد افترى على القرآن وعلى لغة العرب، وادَّعى أن هذا الكفر هو ظاهر القرآن، وهو كذب على الله ورسوله بلا حجة ولا برهان. وغاية ما يقال؛ إن لفظ (مع) ظرف، أو ظرف مكان، فيقتضي أن يكون المتعلق بهذا الظرف مكان من المضاف إليه، كما في قول القائل: هذا فوق هذا فإن فوق من ظروف المكان، ولكن هذا لا يقتضي أن يكون المكان عن يمين المضاف إليه، أو عن شماله، ولا يقتضي أن يكون عن يمينه وشماله جميعاً، بل أكثر ما يقتضي مطلق المكان.

غاية ما يقتضيه لفظ (مع) الظرفية.

فإذا قُدِّر أن فوق المضاف إليه، لم يكن هذا مخالفاً لظاهر المعية.

ومن قال: إنه لا بد في المعية من أن يكون ما مع الشيء متيامناً أو متياسراً أو إلى جانبه ونحو ذلك/ فقد غلط غلطاً بيِّناً. [٥٩ش/أ]

وهذا كما أن قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] ليس ظاهره أن ذاته في السموات والأرض، بل ظاهره أنه إله أهل السماء، وإله أهل الأرض، فأهل السماء يألهونه، وأهل الأرض يألهونه.

وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] ليس ظاهره أن نفس الله في السموات والأرض، فإنه لم يقل: هو في السموات والأرض. بل قال: وهو الله في السموات وفي الأرض، فالظرف مذكور بعد جملة لا بعد تفرد، فهو متعلق بما في اسم الله من معنى الفعل، هو الله في السموات، أي: (الإله المعبود)[1] في السموات، والإله المعبود في الأرض، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] بخلاف قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] وقوله: ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٧] فإنه لم يذكر ما يتعلق به قوله: (في السماء) غير نفسه.

معنى أثر ابن عباس: الحجر الأسود يمين الله في الأرض.

وكذلك الأثر الذي يروى عن ابن عباس أنه قال: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه واستلمه فكأنما صافح الله وقبّل يمينه)[2]، فمن قال: إن هذا محتاج إلى تأويل

---

(١) في الأصل: المعبود الإله، وعدلتها بما تراه، موافقة للمعنى وللجملة الآتية.

(٢) الأثر صحَّ عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: (إن هذا الركن يمين الله في الأرض، يصافح بها عباده مصافحة الرجل أخاه).

أخرجه ابن أبي عمر في مسنده ـ كما في المطالب العالية ـ (١٢٤٢) حدثنا يحيى بن سليم قال: سمعت ابن جريج يقول: سمعت محمد بن عباد بن جعفر يقول: سمعت ابن عباس رضي الله عنهما يقول: (إن هذا الركن. . .

وهذا إسناده صحيح، قال ابن تيمية في شرح العمدة ـ قسم الحج ـ (٢/ ٤٣٥): «رواه محمد بن أبي العدني والأزرقي بإسناد صحيح. «وقال ابن=

[٥٩ش/ب] فقد أخطأ، فإنه ليس ظاهر هذا أن الحجر هو صفة الله، فإنه/ قال: يمين الله في الأرض، فقيّده بكونه في الأرض وهذا يبيّن أنه ليس هو صفة الله، ثم قال: (فمن صافحه وقبّله فكأنما صافح الله وقبّل يمنه) والمشبّه غير المشبّه به، فقد صرّح بأن المستلم له لم يصافح الله، وإنما هو مُشَبَّهٌ بذلك[١].

= حجر في المطالب العالية (٢/ ٣٦ ـ ٣٧): «هذا موقوف صحيح». وقال البوصيري ـ كما في حاشية المطالب (٢/ ٣٦): «بإسناد الصحيح».

تنبيه: المقصود في الأثر بالركن، هو الحجر الأسود، حيث جاء مفسراً في رواية عبد الرزاق الصنعاني.

التخريج:

أخرجه ابن أبي عمر في مسنده ـ كما في المطالب العالية ـ (١٢٤٢) والفاكهي في أخبار مكة (٢٠) كلاهما من طريق ابن جريج مصرحاً بالسماع عن محمد بن عباد... به.

وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٥/ ٣٩) برقم (٨٩٢٠) عن ابن جريح ـ بالعنعنة ـ عن محمد بن عباد... به.

وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٥/ ٣٩) برقم (٨٩١٩) من طريق إبراهيم الخوزي ـ وهو متروك الحديث. كما في التقريب (٢٧٢) ـ عن محمد بن عباد... به، وزاد فيه: (يشهد لمن استلمه بالبرّ والوفاء، والذي نفس ابن عباس بيده، ما حاذى به عبدٌ مسلم يسأل الله تعالى خيراً، إلا أعطاه إياه).

وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة برقم (١٦ و١٧) من رواية عكرمة عن ابن عباس بسند ضعيف.

وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة برقم (١٨) من رواية عطاء عن ابن عباس بسند ضعيف.

وورد مرفوعاً من رواية أنس بن مالك وجابر بن عبد الله وأبي هريرة بأسانيد لا تصح، راجع الكامل لابن عدي (١/ ٣٤٢) والعلل المتناهية لابن الجوزي (٢/ ٥٧٥ و٥٧٦) وكشف الخفاء للعجلوني (١١٠٩) والسلسلة الضعيفة للألباني (٢٢٣).

والنص الذي ذكره ابن تيمية، أخرجه ابن خزيمة ـ لعله في القسم المفقود من الصحيح ـ كما في فيض القدير للمناوي (٣/ ٤٠٩) والله أعلم.

(١) وردّ ابن تيمية على المحتجين بأثر ابن عباس هذا بنحو ردّه هنا في درء=

الوجه الثالث: أن المعية في القرآن جاءت عامة وخاصة فلو كان في كلّ مكان بذاته لم يجز أن يكون في المعية تخصيص.

الوجه الثالث: أن يقال: إخبار الله في القرآن أنه مع عباده جاء عاماً وخاصاً، فالعام كقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة: ٧] وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الحديد: ٤] ففتح الكلام بالعلم وختمه بالعلم.

وأما الخاص فكقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨] فهذا بَيِّنٌ أنه ليس مع الفجار الظالمين، ولو كان بذاته في كل مكان لكان مخالفاً لهذه (الأمة.) الآية،

[٦٠ش/أ] وكذلك قوله لموسى/ وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] فهو مع موسى وهارون دون فرعون وقومه.

وكقوله عن النبي ﷺ: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠] فهو مع النبي ﷺ وصاحبه لا مع الكفار، كأبي جهل وأمثاله.

المعية يُعرف معناها المراد بحسب السياق.

فلو كانت المعية معناها الاختلاط والامتزاج وكان في كلّ مكان بذاته لم يجز أن يكون في المعية تخصيص، فمن زعم أن معناها الامتزاج والاختلاط، وأن ظاهرها أن يكون في كل مكان فقد أخطأ، ولكن المعيّة وإن دلّت على المصاحبة والمقارنة فهي في كل مكان بحسب ما دلّ عليه السّياق؛ فلما كان في تلك

= تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٩) والرد على البكري (٢/٥٩٢ ـ ٥٩٤) ومجموع الفتاوى (٣/٤٣ ـ ٤٤) و(٦/٣٩٧ ـ ٤٠٠ و٥٨٠ ـ ٥٨١).

الآيتين قد افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم دلّ ذلك على أن من حُكْمِ المعية أنه عليم بكل شيء، ولما كان السّياق يدل على أن المقصود الإعانة والنصر دلّ على أن من حُكْمِ المعية النصر والمعونة.

فقول القائل: أنا معك معناه: إني مصاحبك ومقارنك وإذا كان كذلك اقتضى أني أعلم حالك، وقد يقتضي: إذاً أعينك وأنصرك على أعدائك.

وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يقول: (اللهم أنت الصاحب في السفر وأنت الخليفة/ في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا)[1]، وهذا وأمثاله بيّن أن لفظ المعية في القرآن ليس فيه هذا التأويل المتنازع فيه، وهو صرف اللفظ عن احتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، فإن هذا إنما يكون إذا كان ظاهر قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] يقتضي أن يكون الله ممتزجاً بنا، حالاً في أجوافنا، أو أن يكون إلى جوانبا، وليس هذا مدلول لفظ المعية أصلاً، فبطل ما قال.

[٦٠ش/ب]

الجواب الثاني: معنى الآية يدل على نقيض قول الجهمية.

بل يقال: الجواب الثاني[2] وهو أن قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] يدلّ على نقيض قول الجهمية، فإنه ذكر نفسه وذكر أنه معهم، ولفظ الخطاب إذا قيل: هم وأنتم ومعكم ونحو ذلك يتناول ما يتناوله الاسم الظاهر، واسمهم يتناول جميع ذاتهم وصفاتهم، فأبعاضهم وذلك ممتنع أن يكون في أحدهم شيء من غيره، فإذا كان هو معهم دلّ ذلك على أنه منفصل عنهم، بائن منهم، خارج عنهم، كما في نظائره، بل قوله:

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١٣٤٢).
(٢) تقدم الجواب الأول (ص٧٢).

(رب الناس ملك الناس) و(رب العالمين) ونحو ذلك يقتضي أنه مغاير للناس مباين لهم، لأن الرب مغاير للمربوب.

[٦١ش/أ] فإذا قيل: هو معهم اقتضى/ أنه مغاير لهم، ولمسمى (مع) الذي هو معنى الظرف اللفظي، فإنه إذا قيل: هذا فوق هذا اقتضى أنه مغاير مباين لما هو فوقه، ولنفس المسمى بلفظ فوقه ولفظ (مع) هي من هذا الجنس، ظرف من الظروف، فيقتضي ذلك أن يكون المتعلق بهذا الظرف مغايراً مبايناً له ولما أضيف إليه الظرف، ولا نزاع أن الشيء إذا كان فوق الشيء جاز أن يقال: هو معه، وقد يجعل الأعلى مع الأسفل كما يقال: هذا الحمل معي، وقد يجعل الأسفل مع الأعلى كما يقال: هذا المركوب معي.

وقد يقال لما هو مباين منفصل عنه كما يقال: هذه الماشية معي، وقد يقال: سرنا البارحة والقمر معنا، وأمثال ذلك مما يقتضي المباينة والانفصال، فعلم أن قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] لا ينفي أن يكون الرب مبايناً لهم، ولا يقتضي أن يكون إلى جوانبهم، بل غايته أن يكون بحيث هو مضاف إليه مما يسميه النحاة: ظرفاً، كالفوق ونحوه، فلا يكون بين قوله: (فوقهم) وقوله: (معهم) منافاة، بل يكون لفظ المعية دلّ على مطلق أنه حيث يضاف إليهم، ولفظ الفوقية دلّ على/ [٦١ش/ب] خصوص ذلك وهي معية هي فوقية ليست تيامناً ولا تياسراً، وحقيقة الأمر أن لفظ (مع) في الأصل معناه واحد، وهو: المصاحبة والمقارنة والمشاركة في مسمى (مع) الذي هو معنى الظرف، وهو ظرف إضافي فقوله: هذا معه، بمنزلة قوله: هذا مصاحب له، مقارن له، وهو مقتضى مطلق المصاحبة والمقارنة لا نوعاً منهم إلا بتفصيل وتخصيص، وكذلك إذا قيل هو يقتضي

لفظ مع في الأصل معناه واحد وهو: المصاحبة والمقارنة والمشاركة.

مطلق الموافقة أو المشاركة فيما قد يسمى مكاناً ونحو ذلك من الأسماء، فإنه لا يدلّ إلا على مطلق هذه الموافقة، لكن قد يكون من لوازم ذلك موالاة أحدهما للآخر محبة ونصرة، كما يقال: فلان معي، وفلان عليَّ، إذ كان من شأن المتحابين قرب كل منهما إلى الآخر حتى يتفقا في محل واحد، وقد يكون من لوازم ذلك معرفة كل منهما بالآخر، أو معاونته، إذ من شأن المجتمعين من الأدميين في محل يعرف أحدهما الآخر معاونته[1] له، وهذا كما أن لفظ العلم في الأصل إنما يقتضي معرفة المعلوم، ثم قد يكون من لوازم ذلك ما يقتضيه العلم/ من محاسبة الشخص ومجازاته ونحو ذلك، كما في قوله: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾﴾ [النساء: ١٠٨] وكما في قوله: ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِۦٓ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٤٧] وقوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قَدْ يَعْلَمُ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴿٦٤﴾﴾ [النور: ٦٣ ـ ٦٤].

[٦٢ش/أ]

وكذلك السمع والبصر، مثل قوله: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ [آل عمران: ١٨١] وقوله: ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٨ ـ ٢١٩] وقوله: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ﴾ [التوبة: ١٠٥].

فهذا ونحوه وإن ذكر فيه لفظ السمع والرؤية، فالمقصود لوازم ذلك من إحصاء ذلك والجزاء عليه بالثواب والعقاب، وقد

---

(١) في الأصل: ومعاونته.

يكون المقصود بذلك قبول الدعاء كقول الخليل: ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [إبراهيم: ٣٩] وقول المصلي: سمع الله/ لمن حمده. [٦٢ش/ب]

كما يعني بالنظر نظر الرحمة والمحبة، كقوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ﴾ [آل عمران: ٧٧] فهذه الأمور لما كانت من لوازم العلم والسمع والبصر من شأنه إحصاء الأعمال والجزاء عليها ونحو ذلك صارت متضمنة لهذا المعنى.

المصاحبة لها لوازم تدخل في المعنى حيث دل عليها السياق.

ولذلك المصاحبة لما كان لها لوازم مثل معرفة الصاحب بحال صاحبه وموالاته له وموافقته له دخلت هذه المعاني فيها حيث دلّ عليه السياق.

ولفظ (مع) في الأصل يدل على المصاحبة ويدل على لوازم هذا المعنى من العلم الذي يتضمن الإحصاء والجزاء على الأعمال عموماً، ومن الموالاة والمعونة والنصر الذي يختص المؤمنين ونحو ذلك.

فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ٤﴾ [الحديد: ٤] ذكر بعد أن أخبر بخلق السموات والأرض واستوائه على العرش أنه يعلم ما يدخل في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يصعد فيها، وأنه مع الخلق أينما كانوا/ وأنه بكل شيء عليم فدلّ هذا السياق على أنه مع كونه استوى على العرش يعلم باطن الخلق وظاهرهم وهو معهم لا يغيب عنه شيء من أمرهم، وكذلك قال النبي ﷺ في حديث العباس بن عبد المطلب لما ذكر السموات والعرش، قال: (والله فوق عرشه، وهو يعلم ما أنتم عليه)[1]. [٦٣ش/أ]

---

(١) أخرجه الترمذي في السنن (٣٣٢٠) من طريق عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس... =

= **درجة الحديث**: إسناده ضعيف.

هذا السند فيه علتان:

الأولى: الانقطاع، عبد الله بن عَميرة، قال عنه البخاري في التاريخ الكبير (٥/ ١٥٩): «لا نعلم له سماعاً من الأحنف».

الثانية: عبد الله بن عَميرة الكوفي، ذكره العقيلي في الضعفاء (٢/ ٢٨٤) وابن عدي في الكامل (٤/ ٢٣٢) وابن حبان في الثقات! (٥/ ٤٢) وقال عنه الذهبي في الميزان (٢/ ٤٦٩): «فيه جهالة»، وفي المغني في الضعفاء: «لا يعرف». وقال ابن حجر في اللسان (٧/ ٢٦٧): «مجهول». وفي التقريب (٣٥١٤): «مقبول».

التخريج:

أخرجه الترمذي في السنن (٣٣٢٠) وابن ماجه (١٩٣) وأبو داود (٤٧٢٣) وابن أبي عاصم في السنة ـ تحقيق: الجوابرة ـ (٥٨٩) والدارمي في الرد على الجهمية (٧٢) وفي نقضه للمريسي (١١٣) وابن أبي شيبة في العرش (٩ و١٠) وابن خزيمة في التوحيد (١٤٤) والفاكهي في أخبار مكة (١٨٢٧) وابن عبد البر في التمهيد (٧/ ١٤٠ ـ ١٤١) وأبو يعلى في مسنده (٦٧١٣) والروياني في مسنده (١٣٢٩) والبزار في مسنده (١٣٠٩ و١٣١٠) وابن مندة في التوحيد (٢١ و٤٦) والعقيلي في الضعفاء (٢/ ٢٨٤) وابن عدي في الكامل (٧/ ٢٠٠) والحاكم في المستدرك (٣١٣٧ و٣٤٢٨ و٣٥٤٧) وأبو الشيخ في العظمة (١٥) والآجري في الشريعة (٦٦٣ ـ ٦٦٥) وابن بطة في الإبانة ـ الرد على الجهمية ـ (١٠٧) وابن الجوزي في العلل (٥ و٦) والضياء في المختارة (٤٦٢) والجوزقاني في الصحاح والمشاهير (٧٢) والبيهقي في الأسماء والصفات (٨٤٧) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٦٤٩ و٦٥٠) والعطار في فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذم الاختلاف (١٩) وابن قدامة في إثبات صفة العلو (٢٩).

جميعهم من طريق عبد الله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس.

والحديث أخرجه أحمد في المسند (١/ ٢٩٢) برقم (١٧٧٠) من طريق عبد الرزاق، وأسقط منه الأحنف بن قيس، ويظهر أن سقوطه من عبد الرزاق، نبّه عليه محقق مسند أحمد.

وكذلك قال عبد الله بن مسعود: (ما بين السماء إلى السماء كذا وكذا، إلى أن قال: والله فوق عرشه وهو يعلم ما أنتم عليه)[1].

---

(١) أخرجه الدارمي في الرد على بشر (ص١٠٥) قال حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا حماد بن سلمة عن عاصم، عن زر، عن ابن مسعود: (ما بين السماء الدنيا والتي تليها مسيرة خمسمائة عام، وبين كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة عام، وبين السماء السابعة وبين الكرسي مسيرة خمسمائة عام، وبين الكرسي إلى الماء مسيرة خمسمائة عام، والعرش على الماء، والله فوق العرش ويعلم ما أنتم عليه.

درجة الأثر: إسناده حسن.

قال ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٢٥٤): «ورواه سنيد بن داود بإسناد صحيح عنه». ا.هـ. ورواية سنيد مذكورة بسندها في التمهيد (١٣٩/٧) وهي من طريق عاصم.

وسنيد هو: الحسين بن داود المِصيِّصي، فيه خلاف، وقد تقدمت ترجمته ص٦٣.

وذكره الذهبي في مختصر العلو (٤٨) وقال: «... وإسناده صحيح». وقال الألباني: «وسندهم جيد».

رجال السند:

* عاصم بن بَهْدَلة، وهو ابن أبي النَّجُود الأسدي مولاهم، الكوفي أبو بكر المقرئ، وثقة أبو زرعة وقال أبو حاتم: «محله عندي محل الصدق، صالح الحديث، وليس محله أن يقال هو ثقة، ولم يكن بالحافظ». وقال النسائي: «ليس به بأس». وقال الدارقطني: «في حفظه شيء». التهذيب (٣٨/٥) وقال ابن حجر: «صدوق له أوهام، حجة في القراءة، وحديثه في الصحيحن مقرون» التقريب (٣٠٥٤). وحسَّنَ له في الإصابة (٣/ ٣ و٣٦) وذكره الذهبي فيمن تكلم فيه وهو موثّق (ص١٠٤). وصحح له الذهبي في مختصر العلو (٤٨)، وصحح له ـ أيضاً ـ ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص٢٥٤) كما مرّ.

التخريج:

أخرجه الدارمي في الرد على بشر (ص٧٣ و٩٠ و١٠٥) وفي الرد على الجهمية (٢٦) وابن خزيمة في التوحيد (١٤٩ و١٥٠ ز٥٩٤) والطبراني في الكبير (٨٩٨٧) وأبو الشيخ في العظمة (٢٠٣ و٢٧٩) وابن عبد البر في التمهيد (١٣٩/٧) والخطيب في الموضح (٤٧/٢) وابن أبي زمنين في=

وكذلك ما ذكره في سورة المجادلة من قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [المجادلة: ٧] فافتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم.

ومثل هذا قوله: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ﴾ [النساء: ١٠٨].

المعية الخاصة

وأما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨] وقوله لموسى وهارون/ [٦٣ش/ب]: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] وقوله عن الرسول: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ﴾ [التوبة: ٤٠] فقد عُلِمَ أن حُكْمَ المعية هنا ومقصودها ليس عاماً لجميع المخلوقات كالعلم والقدرة، بل مختصاً بالمتقين المسبحين دون الفجار الظالمين، وبموسى وهارون دون فرعون وقومه، وبالنبي وصدِّيقه دون مشركي قومه، فهذه الأمور التي فيها خصوص وعموم تضمنها لفظ المعية ودلّ عليها، كما دلّ لفظ العلم والسمع والبصر على ما تقدم، وهي في نفسها تقتضي من المصاحبة والمقارنة ما هو معناها في الأصل، ولا يقتضي ممازحة ولا مخالطة ولا تيامناً ولا تياسراً.

بل إذا قيل: إنها تتضمن(١) قربه من خلقه، فقربه ثابت

= أصول السنة (٣٩) واللالكائي (٦٥٩) والبيهقي في الأسماء والصفات (٨٥١ و٨٥٢) كلهم من طريق عاصم بن أبي النجود عن زر... به.
وأخرجه أبو الشيخ في العظمة (٥٦٥) بنحوه عن عاصم عن أبي وائل وزر بن حبيش... به.

(١) في الأصل: يتضمن.

بنصوص صريحة أصرح من لفظ المعية، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾﴾ [سبأ: ٥٠].

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه لما كانوا يرفعون أصواتهم بالتكبير: (أيها الناس! أربعوا/ على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصمّ ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته)(١). [٦٤ش/أ]

وهو سبحانه قريب في علوه، عليٌّ في دنوه، وقد تكلمنا على قربه من خلقه وقرب عباده منه بكلام مبسوط، وذكرنا أقوال الناس كلهم في ذلك، في غير هذا الموضع، وبينَّا أن قربه لا ينافي علوه(٢).

لفظ التأويل فيه اصطلاحات متعددة.

الجواب الثالث: أن لفظ التأويل فيه اصطلاحات متعددة، فالتأويل الذي يتنازع فيه مثبتة الصفات ونفاتها المراد به: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وذلك لا يجوز إلا بدليل يوجب ذلك.

وقد يراد بلفظ التأويل: تفسير اللفظ، وإن كان التفسير يوافق ظاهره، وهذا اصطلاح ابن جرير الطبري في تفسيره وابن عبد البر ونحوهما

وقد يراد بلفظ التأويل: ما يؤول إليه اللفظ، وهو الحقيقة

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجهاد، باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير، رقم (٢٩٩٢) وأطرافه (٤٢٠٥ و٦٣٨٤ و٦٤٠٩ و٦٦١٠ و٧٣٨٦) ومسلم (٢٧٠٤).

(٢) بسط هذه المسألة في الفتاوى (٥/٢٢٦ ـ ٢٤٦).

الموجودة في الخارج التي دلّ الكلام عليها، وبهذه اللغة جاء القرآن، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣] وقوله تعالى/ [٦٤ش/ب]: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] وأمثال ذلك.

إذا عُرف ذلك نقول: أما التأويل بالمعنى الثالث والثاني فلا نزاع فيه بين الناس.

من ظن أن ظاهر نصوص الصفات يقتضي مماثلة صفات المخلوقين فقد أخطأ.

وأما التأويل بالمعنى الأول، فيقال: هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره، أو عن حقيقته، أو عن الاحتمال الراجح، وحينئذ فالظهور والبطون من الأمور الإضافية، فإن كان الإنسان يظهر له من نصوص الصفات أن صفات الخالق مماثلة لصفات المخلوقات مثل أن يظن أن استواءه على العرش كاستواء الإنسان على بعيره، أو على الفلك، أو أن معيته مع الخلق تقتضي دخوله فيهم، أو أن قوله: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)(١) ظاهره أن صفة الله حلّت في الأرض، وأن ذلك الحجر صفة للرب، وأن قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] يقتضي أن يكون الله في جوف الأفلاك، ونحو ذلك.

فإن ظن أن هذه المعاني الفاسدة هي ظاهر القرآن، إن سماها ظاهره وحقيقته، فيجب على مثل هذا أن يعتقد التأويل في ذلك كله/ [٦٥ش/أ] ويعلم أن هذه النصوص مصروفة عن هذا المعنى الذي ظنّه هو الاحتمال الراجح إلى ما يخالف ذلك المعنى.

لكن عليه أن يعتقد أن السلف والأئمة الأربعة الذين منعوا من التأويل لم يعتقدوا أن هذا المعنى الفاسد ظاهر هذه

(١) تقدم تخريجه ص٧٥.

النصوص ولا أنها تدلّ على ذلك، بل من فهم منها هذا المعنى الفاسد بينوا له أنها لا تدلّ على هذا المعنى الفاسد.

وفي كلام الله ورسوله ما ينفي عن الله هذا المعنى الفاسد فمن ادّعى أن هذه المعاني الفاسدة قد دلّ عليها القرآن، كان ما في القرآن من التصريح ينفي ذلك مثبتاً لنفي هذه المعاني الفاسدة؛ فإنه قد أخبر في القرآن أنه استوى على العرش، وأن كرسيه وسع السموات والأرض، وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمنه، وأخبر بعلوه في غير موضع من الكتاب، وهذه كلها نصوص تنفي أن تكون صفاته تشبه صفات خلقه (. . .)[1] أو يكون حالاً في المخلوقات، وأخبر بقوله: (ليس كمثله شيء) وبقوله: (ولم يكن له كفواً أحد) ونحو ذلك أن يماثله العباد في صفاتهم، فتكون صفاته كصفات خلقه، فهذه النصوص المفسّرة تبيّن أن تلك المعاني الفاسدة ليست مرادة سواء سمّى المسمى ذلك تأويلاً أو لم يسمه.

فقول القائل: إذا تأولنا هذه الآيات احتملت هذه الأحاديث أيضاً التأويل، حقيقته[2] أنا إذا نفينا عن النصوص أن يراد بها معنى فاسد بيّن الله تنزهه عنه في موضع آخر وجب [أن][3] ينفي عن نصوصٍ أخرى معاني ويفسرها/ بأمور من غير أن يدل القرآن والسنة لا على نفي هذا ولا على إرادة هذا، ومعلوم أن هذا باطل سواء سماه تأويلاً أو لم يسمه لوجوه:

[٧٨ش/أ]

بطلان استدلال من أوّل جميع نصوص الصفات بناءً على ظنّه أن السلف أوّلوا آيات المعية من وجوه،

---

(١) في الأصل كلمة غير واضحة، وبعد هذه الكلمة انتهى النص الذي في القاعدة المراكشية، وبقية الفتوى وجدتها بعد لأي في آواخر رسالته عن (نسبة العلو من جميع الجهات).

(٢) في الأصل: حقيقه.

(٣) زيادة يقتضيها النص.

أحدها: إن ما نفي من المعاني الفاسدة في آيات المعية إنما نفاه القرآن.

أحدها إن ما[1] نُفي من المعاني الفاسدة هناك نفاه القرآن، فإن بينوا في نفيه النصوص (معاني)[2] فاسدة نفاه القرآن وجب نفيه أيضاً.

الوجه الثاني: قياسهم تفسير نصوص الصفات كلها على تفسير آيات المعية قياس باطل.

الثاني: إن ما فسّروا به تلك النصوص هو تفسير يوافق سائر النصوص لتفسيرهم لها بأن الله إله من في السماء، وإله من في الأرض، وأنه بكل شيء عليم، ونحو ذلك.

أما تأويلات الجهمية فهي متناقضة، منها (قولهم)[3] استوى بمعنى استولى، فإن هذا فاسد من قريب عشرين وجهاً مذكورة في غير هذا الموضع[4].

تسمية المعنى الصحيح لآيات المعية تأويلاً هو من باب التنزّل مع الخصم.

وقولهم ينزل أمره، أو ملك، فإن هذا فاسد من وجوه كثيرة، فكيف يقاس تأويل فاسد على تأويل صحيح، وهذا كله إذا تنزلنا وسمينا تأويلاً بحسب فهم هذا الفاهم، وإلا فالصواب هو:

الوجه الثالث: فهم بعض الناس من كلام الله معنى فاسداً مردود عليهم.

[٧٨ش/ب]

الوجه الثالث وهو أن يقال: إذا فهم بعض الناس من كلام الله معنى فاسداً مثل فهمهم كون المعية تقتضي المخالطة، وأن الحجر صفة الله وزعم أنه ظاهره، رُدَّ عليه هذا الفهم، وقيل له: هذا خطأ/ في فهمك وإلا فالنص لم يدل على ذلك،

---

(١) في الأصل كتبت: إنما.

(٢) في الأصل: معنى.

(٣) في الأصل: كقولهم.

(٤) بسط شيخ الإسلام هذه المسألة في رسالة مفردة، ذكر ذلك ابن عبد الهادي في العقود الدرية (ص٦٨) وابن القيم في نونيته ـ شرح ابن عيسى ـ (١/ ٣٩٦) و(٢/ ٢٧)، وردّ على من تأوّل الاستواء بالاستيلاء من اثني عشر وجهاً كما في مجموع الفتاوى (٥/ ١٤٤ ـ ١٤٩)، وردّ ابن قيم الجوزية عليهم من اثنين وأربعين وجهاً كما في مختصر الصواعق (٢/ ٣٠٦).

ولا هذا ظاهر النص، وظاهر الخطاب الذي هو مدلوله ومعناه يعلم تارة بمفردات ألفاظه وموضوعها، وتارة بالتركيب، وبما اقترن بالمفردات من التركيب الذي يبيّن المراد، ويظهر معنى الخطاب، وتارة بالسياق الذي سيق له الكلام، وإذا كان كذلك لم نسلم أن هذا تأويل، فإن أصرّ على تسمية هذا تأويلاً كان نزاعاً لفظياً، وقيل له: ذلك تأويل موافق مدلول النص ومقتضاه، وهذا تأويل يخالف مدلوله ومقتضاه، وكل تأويل كان من القسم الأول نقول به، وإنما نرد التأويل الذي يخالف كلام الله ومقتضاه.

الجواب الرابع
اتفاق الناس أنه لا
يسوغ كل تأويل
من التأويلات.

الجواب الرابع أن الناس متفقون على أنه لا يسوغ كل تأويل من التأويلات [فمن التأويل][1] ما هو مردود، مثال ذلك: أن الأشعري[2] يرد تأويل المعتزلي لعلم الله وقدرته وسمعه وبصره وتكلمه ومشيئته، ويثبت هذه الصفات حقيقة، والمعتزلي يردّ تأويل المتفلسف[3] في معاد الأبدان والأكل والشرب في

---

(١) ما بين القوسين زيادة يقتضيها النص.

(٢) نسبة إلى أبي الحسن الأشعري، الذي كان معتزلياً ثم انتقل إلى مذهب الكلابية ثم رجع رجوعاً عاماً إلى مذهب السلف، وبقي أتباعه على طريقته عندما انتقل إلى الكلابية، ولم يرجعوا كما رجع إمامهم، وأشهر أئمتهم الباقلاني، وأبو المعالي الجويني، والفخر الرازي. انظر مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبد الرحمن بدوي (٤٨٧/١) و(في علم الكلام) للدكتور أحمد صبحي. الجزء الثاني، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود.

(٣) الفلسفة أصلها كلمة يونانية مكونة من كلمتين: فيلا سوفا؛ أي محب الحكمة، والفلاسفة يقصد بهم: الحكماء! والفلسفة هي: محاولة إيجاد تفسير لوجود الكون والحياة والإنسان؛ للوصول إلى حقائق الموجودات، فالوصول إلى السعادة، هكذا زعموا! ويقال إنها نشأت في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس، وقيل إن فلاسفة الهند سبقوا فلاسفة=

الجنة، والفيلسوف يرد تأويل القرمطي[1] في الصلاة والزكاة والصوم والحج/ والقرمطي يرد تأويلات الجمهور الذي ينازعونه فيها. [٧٩ش/أ]

وإذا كان كذلك قيل لكل من هؤلاء: بأي شيء رددت بعض التأويلات، وقبلت بعضها؟

الرد على من تأول المحبة والرضا والغضب بالإرادة.

فلا يذكر شيئاً إلا عورض حتى يتبين له تناقضه وفساد أصله، فمن كان من (المستادين)[2] يتأول المحبة والرضا والغضب ونحو ذلك ويقول [هي][3] الإرادة ونحوها.

قيل له: ما الفرق بين ما قررته وبين ما تأولته؟

فإن قال: لأن الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، وذلك لا يليق بالله.

قيل له: هذا غضبنا، وغضب الله ليس مثل غضبنا.

= اليونان، والفلاسفة كفّار عند العلماء، وقد اشتهر تكفير الغزالي لهم لقولهم بقدم العالم، وأن النبوة مكتسبة، وأن الله لا يعلم الجزئيات! ولا شك أن من اعتقد واحدة من هذه فقد كفر، وقد قصّر الغزالي في تكفير الفلاسفة بهذه الثلاث فقط، فعندهم من الكفر ما لا يحصر. انظر الملل والنحل (٢/ ٣٦٩) مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان للدكتور مصطفى النشار (ص٢٩) والمنقذ من الضلال للغزالي.

(١) القرامطة من فرق الإسماعيلية، وهي تُنسب إلى حمدان قرمط، الذي أخذ مذهب الإسماعيلية من أحد دعاتها يُدعى: الحسين الأهوازي، وكوّن فرقة في أواخر القرن الثالث الهجري، ويتميز القرامطة عن بقية الفرق الإسماعيلية بدعوتها للإمام محمد بن إسماعيل، ويعتبروه المهدي المنتظر. انظر: التنبيه والرد للملطي (ص٣١) والبرهان للسكسكي (ص٨٠) واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص١٢٢) دراسة عن الفرق للدكتور أحمد جلى (ص٢٢٨ ـ ٢٩٢).

(٢) هذا رسمها في النص، ولعل المراد: المتكلمين. أو نحو ذلك.

(٣) زيادة يقتضيها النص.

بل يقال له: هذا هو مقتضى الغضب فينا، أو موجبه، وليس هو نفس الغضب، والله تعالى لا يوصف بما نحتاج نحن إليه في ثبوت الصفات، فإنه عليم، ولا يحتاج في علمه إلى النظر والاستدلال الذي يُحصّل لنا العلم.

وهو قدير، ولا يحتاج إلى (مزاج وعلاج)[1] يحصل له القوة.

وهو بصير، ولا يحتاج إلى شحمة.

وهو متكلم ولا يحتاج إلى لسان وشفتين.

فكذلك غضبه لا يفتقر إلى ما يفتقر[2] إليه غضبنا.

فإن قال: أنا لا أعرف الغضب إلا هكذا.

[٧٩ش/ب] قيل له: فتأول الإرادة؛ فإن الإرادة فينا/ هي ميل القلب إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والله تعالى لا يوصف بذلك.

فإن قال: إرادته ليست كإرادتنا.

قيل له: فقل في الغضب كذلك، وهكذا في سائر الصفات.

الرد على المعتزلة في تأولهم للإرادة والكلام.

فإن قال المعتزلي: أنا أتأول الإرادة والكلام، وأجعل كلامه ما خلقه في غيره، وإرادته ما خلقه في المفعولات والأصوات، أو عرضاً خلقه قائماً بنفسه.

قيل له: فتأول أسماءه الحسنى، وهو الحي العليم القدير، ولا يُثبت له حقائق هذه الأسماء كما يفعل القرمطي، قال[3]:

---

(١) هكذا في الأصل.

(٢) في الأصل: نفتقر.

(٣) يعني القرمطي هو القائل.

لأن ثبوت هذه الأسماء يقتضي هذه المشابهة بينه وبين خلقه، وتقتضي أنه جسم إذ لا شيء لهذه الأسماء إلا جسم.

فإذا قال: أنا أثبت هذه الأسماء له مع الفرق بين المسمى والمسمى

قيل له: وكذلك أثبت الصفات، وفرق بين الموصوف والموصوف.

فإن قال: الصفات تقتضي التجسيم

قيل له: والأسماء تقتضي التجسيم.

فإن قال: التجسيم[1] إنما يلزم إذا قلت: هو حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، وأنا أقول حي بلا حياة، عليم بلا علم.

بطلان قول من زعم أن إثبات الصفات يلزم منه التجسيم.

قيل له: هذا باطل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن التجسيم الذي تزعمه يلزم في هذا ما يلزم في هذا.

الثاني: أن إثباتك حياً بلا حياة، عليماً بلا علم، قديراً بلا قدرة، مخالف لصريح العقل أكثر/ من مخالفة ما فررت منه. [٦٨ش/أ]

الثالث: أن خصومك من النفاة المثبتة يخالفونك في هذا الفرق، فالمثبتة للصفات يقولون/ ليس في الجميع تجسيم، أو التجسيم الذي نفيته ليس بمنتفٍ.

والنفاة القرامطة يقولون: التجسيم في إثبات الأسماء كالتجسيم في إثبات الصفات.

---

(١) هنا ينتهي نص الرسالة، وإكماله من بقية الفتوى التي في المعية والنزول.

الرد على الفلاسفة في تأوّلهم لمعاد الأبدان.

فإن قال المتفلسف: أنا أتأوّل هذا كله، وأتأوّل ما ورد في معاد الأبدان.

قيل له: تتأوّل ما ورد في معاد الروح ونعيمها؟ وما ورد في إثبات واجب الوجود وعنايته وإبداعه، وعلمه الكلي، ونحو ذلك؟

فالخطاب الوارد فيما نفيته أصرح من الخطاب الوارد فيما أثبته.

فإن قال: ما نفيته يستلزم تركيب واجب الوجود؟

قيل له: وكذلك ما أثبته، ولا فرق، فإن الوجود والوجوب والعناية والعقل وأمثال ذلك معان متميزة في العقل كتميز ما أثبتته الصفاتية.

وقيل له: فتأوّل العبادات كما تأولها القرمطي، فإن قال: العبادات قد علم بالاضطرار أن الرسول أوجبها، أو ليس فيها ما ينافي العقل؟ قيل له: منازعوك من النفاة والمثبتة يقولون لك ذلك/ فالمعتزلة وغيرهم يقولون: إن معاد الأبدان قد علم بالاضطرار أن الرسول قد أخبر به. [٦٨ش/ب]

والصفاتية يقولون: إن إثبات الصفات مما علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به، ويقولون لك: ليس في العقل منافاة لما أثبته من هذه الجزئيات، كما ليس في العقل منافاة لما أثبته من العمليات.

والقرامطة ينازعونك فيما أثبته حتى في النفس، فيقولون: لا يقال: هو لا موجود ولا معدوم؛ لأن في هذا تشبيهاً له بالموجودات والمعدومات.

فإن قلت: هذا خروج عن النقيضين، وهذا خروج عن العقل، وهو مخالف لما علم بالاضطرار من السمع؟

قيل له: وهكذا حال جميع النفاة، فإنهم لا بد أن يجمعوا بين النقيضين، أو يسلبوا النقيضين كالقرمطي.

فمن قال: لا هو مباين ولا محايث ولا داخل ولا خارج، كان بمنزلة من يقول: لا قائم بنفسه، ولا بغيره، ولا قديم ولا محدث، ولا موجود ولا معدوم، ومن قال: إنه وجود مطلق ليس له حقيقة وراء الوجود المطلق، وقد تقرر في المنطق أن المطلق بشرط إطلاقه لا يوجد في الخارج، بل في الذهن، كالجسم المطلق، والحيوان المطلق/ فإنَّ جَعْلَ المطلق بشرط الإطلاق يُثْبِتُ في الخارج الجمعَ بين النقيضين.

[٧٠ش/أ]

وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع[1] وبيّنا أن هؤلاء أهل التأويلات المبتدعة الذين ينفون الصفات ليس لأحد منهم قانون مستقيم في التأويل، بل يتناقضون، فيقال لهم: إذا تأولتم هذا فتأولوا هذا، أو لا تتأولوا شيئاً.

الرد على من فرّق في تأويل الصفات بين ما دلّ عليه العقل وما لم يدل عليه من وجوه: أحدها: عدم الدليل ليس دليلاً على العدم.

فإن قالوا: ما دلّ العقل على إثباته لم نتأوله، كالإرادة بخلاف ما لم يدل على إثباته كالغضب؟ كان الجواب من وجوه:

أحدها: أن يقال: عدم الدليل ليس دليلاً على العدم، فهب أنكم لم تعلموا بالعقل ثبوت صفة أخرى، فمن أين لكم نفيها بلا دليل، والسمع قد دلّ عليها.

الثاني: هذا يقتضي أن الوحي لا فائدة له في باب الأسماء والصفات.

الثاني: أن يقال: فهذا عزل للرسول عن الإخبار بصفات مرسِله؛ فإنكم لم تثبتوا إلا ما علمتم بعقولكم، وما لم تثبته عقولكم نفيتموه، فيبقى كلام الرسول عديم الفائدة في باب أسماء الله وصفاته.

---

(١) أفضل موضع بسط الكلام فيه على هذه المسألة في التدمرية، في بيان الأصل الأول (ص٣١ ـ ٤٣).

الثالث: أن العقل يدلّ على إثبات ما نفوه نظير دلالته على ما أثبتوه.
[٧٠ش/ب]

الثالث: أن يبين لهم أن العقل يدلّ على ما نفيتموه نظير دلالته على ما أثبتموه، وأن ما في الوجود من الإحسان يدلّ على الرحمة، كما أن ما فيه من التخصيصات يدلّ على الإرادة/ وما فيه من العقوبات للمكذبين يدلّ على الغضب، كما قد بسط في غير هذا الموضع[١].

فإن قال: إنما تُأولَ ما عُلم نفيه بدليل قطعي من العقل أو النقل.

قيل له: ونحن نسلم لك أن ما علم نفيه بصريح المعقول أو صحيح المنقول فإنه يجب نفيه عن الله، لكن دعواكم أن هذا المنصوص يدلّ على ما يخالف صريح المعقول وصحيح المنقول قول غير مقبول.

الموقف من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح.

الجواب الخامس: أن يقال: التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، للمثبتة فيه ثلاثة مسالك:

أحدها: أن ينفوه مطلقاً، ويقولوا: لا حاجة إليه، وتمام ذلك بأن يثبتوا تنزّه القرآن والحديث عن الدلالة على المعاني الفاسدة.

المسلك الثاني: أن يقولوا: التأويل الذي قام عليه دليل شرعي مثل أن يكون نفي ذلك المعنى قد بينه الشارع في موضع آخر، فيكون هو قد بيّن كلامه بكلامه، فلا يكون كلام الله ورسوله محتاجاً في البيان إلى ما يحدثه المحدثون.

المسلك الثالث: إن سلموا أن كل تأويل قام عليه دليل

(١) بسطه في التدمرية (ص٣٤ ـ ٣٥) وفي الصفدية (٢/٣٦ ـ ٤٠) ومجموع الفتاوى (٣/٢٩٩ ـ ٣٠٠).

[٧١ش/أ] سمعي أو عقلي/ فإنه يجب قبوله، لكن يطالبون منازعيهم بالدلائل القطعية فيما إذا [ظهرت][(١)] حاجة إلى التأويل، ويثبتون أن ذلك لم يخالف دليلاً قطعياً لا عقلياً ولا سمعياً، بل يبين أن العقل الصريح يقرر ما أثبته السّمع، وأن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح أصلاً، كما يبين أن ما دلَّ عليه القرآن من أن الله مباين لمخلوقاته ـ إذ هو بدو العلم ـ قد دلّ عليه العقل، وأن العقل يثبت مباينته للمخلوقات، والسمع زاد على ذلك، وأثبت الاستواء على العرش، وذلك لا يعلم بالعقل، فالسمع أثبت ما عَلِمَ العقلُ وزادَ عليه وفَضَلَه؛ لأن الرسل بُعثت بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويل الفطرة وتغييرها، والله أعلم.

تمت بحمد الله وعونه، وحسن توفيقه، وصلى الله على سيدنا محمد (خير صلاة محمد إلى)[(٢)] وصحبه وسلم تسليماً.

(. . .)[(٣)] خامس شهر ربيع الأول (. . .)[(٤)] خمس وسبعمائة.

---

(١) زيادة يقتضيها النص.

(٢) هكذا يظهر لي قراءتها.

(٣) (٤) ما بين القوسين لم أستطع قراءتها لأنها شبه مطموسة ويشبه أن يكون في الفراغ الأول (في) وفي الثاني (سنة).

مسألة
عن نسبة الباري إلى العلو
من جميع الجهات المخلوقة

[٧١ش/ب]

/ مسألة

سئل عنها سيدنا وشيخنا وإمامنا الشيخ الإمام العالم العامل الناسك البارع، المجتهد السالك، المحقق والمدقق، مفتي الفرق، وناصر السنن وقامع البدع، فريد عصره وواسطة عقد دهره، شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني ـ نفعنا الله بعلومه الفاخرة، وأسبغ علينا نعمه باطنة وظاهره، وأثابه في الدار الآخرة ـ بالديار المصرية فيمن قال: إن نسبة الباري تعالى إلى العلو من جميع الجهات المخلوقة، وإنه يدعى من أعلى لا من أسفل، وإنه بائن من خلقه، لا يتصور ذلك في الذهن إلا إذا فرضنا أن ذات الحق فلكية محيطة بالفلك، إذ الفلك مستدير محيط بالخلق، فهذا التصور حق أم لا؟ وإذا لم يكن حق، فما الدليل الخاصم لحجته بما يقبله العقل الصحيح، أفتونا مأجورين رضي الله عنكم أجمعين[١].

أجاب رضي الله عنه:

[٧٢ش/أ] / الحمد لله، بل هذا التصور باطل، وأما بيان بطلانه فله طرق كثيرة، وذلك أن هذا القائل يقول: لو كان الباري سبحانه وتعالى

---

(١) ذكر الرازي شبهة مثل هذه، وقد فصّل ابن تيمية الردّ عليه من عدة وجوه في درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٢٦ ـ ٣٤٠) وهو تفصيل مهم لهذه المسألة.

فوق المخلوقات، وهو بائن من مخلوقاته لوجب أن يكون فلكاً محيطاً بالأفلاك، لأن الفلك التاسع مستدير، وهو محيط بسائر الأفلاك وما في جوفها، والمحدد للجهات هو سطح الفلك التاسع، فلو قدرنا شيئاً فوقه للزم أن يكون فلكاً تاسعاً[1]، وهو مبني على أن الأفلاك مستديرة، وهذا ثابت بالسمع والعقل، وربما قال بعضهم: إن الأفلاك هي تحت الأرض، فلو كان فوق العالم للزم أن يكون تحت هذه الأرض أبراج تحت بعض الناس، فهذا حقيقة كلامه.

وأما بيان بطلانه فمن وجوه:

الوجه الأول.

أحدها: أن يقال: لا يخلو إما أن يكون الخالق تعالى مبايناً للمخلوقات، وإما أن يكون محايثاً لها، وإما لا يكون لا مبايناً ولا محايثاً لها.

وإن شئت قلت: إما أن يكون داخل العالم، وإما أن يكون خارجه، وإما أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه.

وإن شئت قلت: هو سبحانه لما خلق العالم إما أن يكون دخل فيه، أو أدخله (نفسه، أو لا)[2] داخل فيه، ولا أدخله في نفسه.

[٧٢ش/ب]

فإن قال: إنه/ داخل العالم محايث له؛ أي هو بحيث العالم، والعالم أجسام قام بها أعراض هي الصفات، فالذي هو داخل فيه محايث له إما عرض قائم بأجسامه، وإما بعض أجسامه، وعلى القول يكون سطح الفلك محيطاً به، فالقول بكون الفلك محيطاً به أبعد عن العقل والدين من كونه محيطاً بالفلك.

---

(١) لعل الصواب: عاشراً.

(٢) في الأصل: نفساً ولا.

فإن قال: يمكن في العقل أن يكون داخل العالم ولا يكون جسماً من أجسام العالم ولا عرضاً قائماً به.

قيل له: فإن كان هذا جائزاً في العقل بكونه خارجاً عن العالم مبايناً له بكونه (عين)[1] الفلك أقرب في العقل من كونه فيه، والعالم لا يحيط به، وهذا بيّن واضح، فإن أثبت أنه في العالم ولا يحيط به العالم كان القول بأنه خارج العالم وليس بفلك أولى في العقل.

وإن قال: إنه فيه، والعالم محيط به، وذلك ممكن، كان القول بأنه هو المحيط بالعالم أولى في العقل أن يكون متمكناً، فتبيّن أنه على التقديرين إلى محدود، لزمه في كونه خارج العالم مبايناً له، كان المحذور في كونه داخله محايثاً له أعظم وأقوى، فلا يجوز إثبات الأبعد عن/ العقل والدين بنفي الأقرب إلى العقل والدين. [٧٣ش/أ]

وأما إن قال: إنه لا دخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا محايث له.

قيل له: فهل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما لا يكون أحدهما داخل الآخر ولا خارجه؟

وهل يعقل إثبات خالق للعالم ليس في العالم ولا مبايناً للعالم؟

وهل يعقل أن يكون خلق العالم لا في نفسه ولا خارجاً[2] عن نفسه؟

تصور المباينة لموجود قائم يُستعمل بثلاث معان.

فإن قال: هذا معقول ممكن متصور، قيل: فتصور موجود قائم في هذا الباب يُستعمل بثلاث معان:

المعنى الأول للمباينة هو: عدم المماثلة.

أحدها: أن يراد بالمباينة المخالفة التي هي ضد المماثلة،

---

(١) هكذا في الأصل ولعل الصواب: غير.

(٢) في الأصل: خارج.

وهي بهذا الاعتبار متفق عليها بين الناس، إذ لا نزاع بينهم أن الخالق سبحانه مباين لمخلوقاته بهذا المعنى، لكن هذه المباينة تثبت لصفات الموصوف القائمة بمحل واحد، وهي الأعراض القائمة بالجسم كالطعم واللون والريح والحركة والسكون القائمة بالساحة مثلاً، فإن هذه الصفات تباين بعضها بعضاً بهذا المعنى، فإن كل واحدة من هذه الصفات التي تسمى أعراضاً ليست مثل الآخر.

المعنى الثاني للمباينة هو عدم الامتزاج. [٧٣ش/ب]

والمعنى الثاني: في المباينة، حدّ المحايثة؛ وهو أن يكون/ أحد الشيئين ليس هو محايثاً له سواء أكان ملاصقاً له مبايناً أو لم يكن كذلك، فكل شيء قائم بنفسه مباين لكل شيء قائم بنفسه بهذا الاعتبار سواء ماسّه أو لم يماسّه، وهذه المباينة المذكورة في السؤال وهي التي أرادها السلف والأئمة كعبد الله بن المبارك وغيره، حيث قالوا: نعرف ربنا بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه[1].

وكان المتكلمة الصفاتية الذين سلك مسلكهم الأشعري كعبد الله بن سعيد بن كلاب[2] والحارث المحاسبي[3] وأبي

---

(١) صحّ الأثر بذلك عن عبد الله بن المبارك، أخرجه الدارمي في نقضه على المريسي برقم (٣٣ و١٣٠) وعبد الله بن أحمد في السنة (٢٢ و٢١٦ و٥٩٨) وابن بطة في الإبانة ـ الرد على الجهمية ـ (٣/ ١٥٥ ـ ١٥٧) وابن قدامة في إثبات صفة العلو (٩٩ و١٠٠) وهو الثابت عن السلف ﵃، كما تراه في إثبات صفة العلو لابن قدامة، حيث ذكره عن الصحابة والتابعين والأئمة.

(٢) هو عبد الله بن سعيد بن كلّاب القطان البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمنه، وكان يلقب كلابا لأنه كان يجرُّ الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، قيل توفي سنة (٢٤١هـ) له ترجمة في سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤) وفي طبقات الشافعية للسبكي (٢/ ٢٩٩) وترجمت له هدى الشلالي في رسالتها «آراء الكلابية العقدية» ترجمة جيدة من (ص٤٩ ـ ٥٩).

(٣) هو الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، مشهور بالزهد، وهو من أبرز=

العباس القلانسي[1]، وغيرهم، يثبتون هذه المباينة لاعتقادهم أن الله فوق خلقه، وأنه مستوٍ على عرشه، وإنكارهم على الجهمية الذين لا يفرقون بين العرش وغيره.

وكذلك ذكر الأشعري ذلك عن أهل السنة والحديث، وذكر أنه هو قوله، وردّ على الجهمية من كتبه المعروفة، كالموجز والإبانة والمقالات، وغير ذلك من كتبه.

المعنى الثالث للمباينة

والمعنى الثالث من معاني المباينة ما يضاد المماسّة والملاصقة، وهذه المباينة المعروفة عند الناس، وهي أخصّ معانيها، وليس المقصود هنا ذكر هذه لا نفياً/ ولا إثباتاً، فإن [٧٤ش/أ] القائم بنفسه لا يجب أن يكون مبايناً لكل قائم بنفسه بهذا الاعتبار، وكل مباينة (تجب)[2] للمخلوق مع المخلوق، فالخالق أحقّ بها ﷻ، فلما وجب أن يكون المخلوق مبايناً للمخلوق بالمعنى الأول والثاني، كان الخالق أحقّ بذلك وزيادة، لامتناع مماثلة المخلوق ومحايثته له، فإن المماثلة والمحايثة ممتنعان عليه، لامتناع مساواته لخلقه، أو احتياجه إليهم، والمماثلة والمحايثة توجب ذلك، والله سبحانه له المثل الأعلى، كما قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل: ٦٠] فكل ما يفهم المخلوق من صفات كمال، فالخالق أحقّ بها، وأكمل في (إفضائه)[3] كالعلم والقدرة والحياة والكلام ونحو ذلك.

= شخصيات الكلابية (ت٢٤٣هـ) له ترجمة في تاريخ بغداد (٨/ ٢١١) وسير أعلام النبلاء (١٢/ ١١٠)، وطبقات الشافعية للسبكي (٢/ ٢٧٥).

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي، لا تكاد تجد له ترجمة مستقلة في المصادر المتقدمة! ينسب إلى الكلابية، عاش في القرن الثالث الهجري، له ترجمة في آراء الكلابية العقدية (ص٧٣ ـ ٧٨).

(٢) في الأصل: يجب.

(٣) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: اتصافه بها.

وكل ما نُزّه عنه شيء من المخلوقات من صفات النقص فالخالق أحق بأن ينزه عن ذلك، فإذا كان أهل الجنة لا ينامون ولا يموتون، فالحي القيوم أحق بأن لا تأخذه سنة ولا نوم، وهو الغني المطلق عما سواه، فكل ما سواه يفتقر إليه، وهو غني عن كل ما سواه، وهو سبحانه مع أنه مستوٍ على عرشه عالٍ على خلقه، فهو الذي يمسك السموات/ والأرض أن [٧٤ش/ب] تزولا، وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما، فالعرش وحملته هو الذي يمسكهم بقوته ومشيئته، بل قد جاء في الأثر أن الله لما خلق العرش وأمر الملائكة بحمله قالوا: ربنا من يطيق حمل عرشك وعليه عظمتك؟ فقال: قولوا لا حول ولا قوة إلا بالله. فبذلك أطاقوا حمل العرش[١].

والله سبحانه قد جعل الأعلى من المخلوقات مستغنياً عن الأسفل، فالسموات فوق الأرض وليست محتاجة إلى الأرض ولا مفتقرة إلى أن تحملها، فالخالق العلي الأعلى كيف يفتقر إلى العرش أو حملته (فوق العرش)[٢] أو إلى غيره من المخلوقات؟

فلو كان محايثاً[٣] لخلقه لكان وجوده مشروطاً بوجود ذلك المحايث بل كانت ذاته مفتقرة إلى محايث سواء أكان المحايث

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٢/٢١٦) برقم (٣٤٧٩٢)، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ قال حدثني يونس [بن عبد الأعلى] قال: أخبرنا ابن وهب [عبد الله بن وهب القرشي] قال: قال ابن زيد [عبد الرحمن بن زيد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب] في قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ قال: ثمانية أملاك، وقال: قال رسول الله ﷺ. . .، وهذا سند ضعيف، فيه انقطاع؛ عبد الرحمن بن زيد من أتباع التابعين، وهو ضعيف كما في التقريب (٣٨٦٥).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب حذفها.

(٣) أي: ممتزجاً بهم، انظر ما تقدم عن المعنى الثاني للمباينة ص ١٠١.

من جنس محايثة العرض للعرض، أو من جنس محايثة العرض للجسم، أو من جنس ما يدعيه من يقول بمحايثة الصورة للجسم، أو من جنس ما يدعيه من يقول بمحايثة الصورة الجوهرية للمادة الجوهرية، وهذا هو المعقول من المحايثات، ولهذا كان القائلون بحلوله في المخلوقات أو اتحاده به من الجهمية تعود مقالتهم إلى مثل هذا، فآخر أمرهم يجعلونه مع المخلوقات كالمادة مع الصورة، أو كالعرض مع الجسم، حتى قالوا: وجوده وجود/ المخلوقات[1] إذ قالوا: إن الماهيات ثابتة بدونه، كما يقوله ابن عربي[2] صاحب الفصوص (الموافقة)[3] للمعتزلة في قولهم: إن المعدوم شيء.

حقيقة قول الحلولية الاتحادية إن الخالق مع المخلوقات كالمادة مع الصورة أو كالعرض مع الجسم.

[٧٥ش/أ]

فإما أن يجعلوا الوجود صفة للإنسان أو قائماً بنفسه مع الأعيان، وكلام ابن سبعين[4] يرجع إلى هذا، فإنه كان متفلسفاً

(١) كتب أمام هذه الكلمة في الحاشية: مطلب كلام الصوفية.
(٢) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي المرسي بن العربي (ت٦٣٨هـ) من أئمة الزندقة وأهل وحدة الوجود، قال الذهبي في ترجمته في السير (٢٣/ ٤٨): «. . . وسكن الروم مدة، وكان ذكياً كثير العلم، كتب الإنشاء لبعض الأمراء بالمغرب، ثم تزهد وتفرّد وتوحّد وسافر وتجرّد وأتْهَم وأنْجَد، وعمل الخلوات، وعلّق شيئاً كثيراً في تصوف أهل الوحدة، ومن أردأ تواليفه كتاب الفصوص؛ فإن كان لا كفر فيه فما في الدنيا كفر نسأل الله العفو والنجاة. . .». وله ترجمة في لسان الميزان (٥/ ٣١١) وذكر د. صلاح الدين المنجد في مقدمة كتاب «الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين» كثيراً من مظان ترجمته، وأضاف إليها محققاً سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٤٨).
(٣) لعل الصواب: الموافق.
(٤) هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين بن نصر بن فتح بن سبعين العتكي الغافقي المرسي المربوطي (ت٦٦٩هـ)، من أئمة الزندقة وأهل وحدة الوجود وفلاسفة الصوفية، له ترجمة في لسان الميزان (٣/ ٣٩٢) وشذرات الذهب (٥/ ٣٢٩) ونفح الطيب (٢/ ٣٩٥).

فيجعله مع المخلوق بمنزلة المادة والصورة، ومن جعله الوجود المطلق والأعيان لها التعين، فإن جعل للأعيان ماهيات ثابتة في الخارج ـ كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ـ فقد جعلوه مشروطاً بتلك الماهيات، وهو معها إما كالجوهر مع الجوهر، أو كالجوهر مع العرض، وإن لم يجعل للأعيان ماهيات ثابتة، فالمطلق لا يكون في الخارج إلا عين الشخص، فافتقاره إلى الأعيان المخلوقة أعظم وأعظم، بل على هذا التقدير ليس مغايراً لها ألبته.

وقول التلمساني[1] ـ وهو أحذقهم ـ في مقالتهم التي هي وحدة الوجود يرجع إلى هذا.

وعلى كل وجهٍ يفرض من وجوه المحايثات فإنه يكون مشروطاً بوجود المخلوقات، لا تحقق ذاته بدون المخلوقات.

وما كان كذلك لم يكن خالقاً للمخلوقات، بل ولا يجوز أن يكون علّة لها فضلاً عن أن يكون خالقاً لها؛ لأن العلة متقدمة/ بالذات على المعلول، والمشروط بالشيء لا يكون متقدماً عليه، إذ وجوده المشروط المستلزم لشرطه قبل شرطه الملازم للإيجاب فيمتنع أن يكون علة، بل ولا يكون واجب الوجود بنفسه؛ لأن نفسه لا تستغني في وجودها بل لا بد تحققها من ذلك الشرط اللازم لها المقرون بها، فيكون وجودها مفتقر إلى وجود ذلك الشرط ولأن محايثة القائم بنفسه محال. [٧٥ش/ب]

وما يذكره المتفلسفة من محايثة الصورة فللمادة هو، بناء

---

(١) هو سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن يس الكوفي التلمساني (ت٦٩٠هـ)، أحد زنادقة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، له ترجمة في شذرات الذهب (٣٠٦/١) وفي النجوم الزاهرة (٢٩/٨).

منهم على أن تصور الأجسام مواد هي جواهر قائمة بنفسها، وهذا باطل لا حقيقة له[1].

وكذلك من قال: إن الجواهر الموجودة ماهيات قائمة بأنفسها غير الموجود المعروف (فقوله باطل بما يذكرونه من الماهيات الثابتة المعاني للوجود المحسوس، ومن المواد القائمة بنفسها المغايرة للجسم المحسوس، فهي موجودات في أذهان لا حقيقة لها في الخارج)[2] سواء قالوا باستغناء المواد عن الصور، واستغناء الماهيات عن وجودها كما يذكر عن أفلاطن[3] وشيعته، أو قالوا بافتقار المادة إلى الصورة، والماهيات/ إلى الوجود كما يقوله أرسطوا[4] وشيعته، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع، فلم يبق إلا محايثة العرض للجسم ومحايثة الصفة للموصوف، وهذا ممتنع لوجهين:

[٧٦ش/أ]

فعل الخالق مع مخلوق كمحايثة عرض للجسم أو محايثة الصفة لموصوف ممتنع لوجهين: أحدهما.

أحدهما أن الموجودات القائمة بأنفسها لا تحايثها الأعراض، والعرض مفتقر إليها محتاج إليها، والعرض يمتنع أن يكون هذا الفاعل المبدع العلة لمحاله أو غير محاله، وهذا

---

(١) وجه بطلان هذا القول أن تصور الأجسام مواداً هي جواهر قائمة بنفسها لا يكون إلا في الأذهان، ولا يمكن وجودها في الخارج المحسوس.

(٢) ما بين ( ) فيها صعوبة في قراءتها لطمس أو سوء تصوير، وهذه أقرب قراءة لها.

(٣) هو المشهور باسم: أفلاطون بن أرستون، ولد في أثينا عام (٤٢٨ق.م) ويقال إن الاسم الأصلي لأفلاطون هو: أرستوقلس ثم أطلق عليه اسم (فلاطن) Platon وذلك بسبب سعة جبهته، ويعتبر (سقراط) أشهر أساتذة أفلاطون، ويعتبر (أرسطو) أشهر تلاميذه، توفي أفلاطون سنة (٣٤٨/٣٤٧ق.م). موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي (١/ ١٥٤ ـ ١٥٦).

(٤) أرسطوطاليس بن نيقوماخوس، ولد عام (٣٨٤ق.م) بمدينة اسطاغيرا في اليونان، ويعتبر أرسطو أعظم فيلسوف، حتى لُقب بالمعلم الأول، وصاحب المنطق، توفي عام (٣٢٢ق.م). موسوعة الفلاسفة (١/ ٩٨ ـ ٩٩).

معلوم ببديهة العقل وضرورته (وأدلته)[1] كثيرة، فإن الأعراض ذواتها مفتقر[2] إلى ذوات محالها، فلا تكون واجبة الوجود بدون محالها ([فالواجب مستغنٍ [عن] الممكن دون العكس [وإلا] لم يكن واجباً لها)[3] [و] امتنع أن يكون مبدعة لها، فاعلة لها، أو محل لها.

الوجه الثاني. **الوجه الثاني**: أن كلا من المتحايثين يمتنع وجوده دون محايث، فإن العرض لا يوجد دون الجسم، والشكل أيضاً يمتنع خلوه عن جميع الأعراض، فإنه لا بد له من شكل ولا بد أن يكون متحركاً أو ساكناً، ومن ظن جواز خلو الأجسام عن الأعراض[4].

وإذا كان كذلك فكل محايث لمخلوق يمتنع وجوده بدون وجود المخلوق ويكون مشروطاً بوجود المخلوق ومفتقراً في وجوده إلى وجود المخلوق، فيمتنع حينئذ أن يكون هذا المبدع/ [٧٦ش/ب] الفاعل له، لوجوب تقدم مع امتناع تقدم المحايث فيجب أن (يكونا)[5] مفعولين لفاعل ثالث، فيكون الخالق مخلوقاً، والواجب ممكناً، أو يكون كل منهما واجب الوجود بنفسه فيمتنع جعل أحدهما خالقاً والآخر مخلوقاً، فلا يكون من العالم شيء مخلوق ولا محدث ولا ممكن وهذا خلاف الحسّ؛ فإنا نشهد الحدوث والعدم معتقبان على ما شاء الله من العالم، وما وجد بعد عدمه وعُدم بعد وجودٍ يمتنع أن يكون واجباً بغيره مطلقاً، فضلاً عن أن يكون واجباً بنفسه، ومن تدبر هذه المعاني

---

(١) في الأصل: وأدائه. وهي تشبه كلمة (وأدلته) في الرسم.

(٢) لعلها: مفتقرة.

(٣) ما بين () كُتب في الهامش بخط غير واضح، وهذه أقرب قراءة لها.

(٤) يظهر أن هنا سقط. ولعل بقية الجملة: فهو مخطيء

(٥) في الأصل: يكون.

وما يشبهها تبيّن له أن كل من جعله محايثاً للمخلوقات امتنع أن يكون عنده خالقاً لها أو مبدعاً أو علةً أو أن يكون غنياً عنها، بل يجب على قوله أن يكون مفتقراً إليها بافتقاره إليه[1] كما يصرح بذلك صاحب الفصوص[2] وأمثاله من القائلين بوحدة الوجود، ومن المعلوم أن ذلك ينافي وجوبه بنفسه، وإمكان غيره، وقد علم بالضرورة أن الوجود فيه من موجود واجب مستغن بنفسه، ومن موجود مفتقر إلى غيره، بل فيه موجود حادث بعد أن لم يكن، والحادث لا يحدث نفسه/ ولا يحدث بلا محدث، بل لا بد للحادث من محدث، فهذا هذا.

[٧٧ش/أ]

طريق الثاني في الجواب عن السؤال المذكور أن يقال: المخلوق يكون فوق مخلوق الفلكي ولا يكون فلكاً محيطاً به.

الطريق الثاني في الجواب عن السؤال المذكور أن يقال: المخلوق (يكون)[3] فوق المخلوق ولا يكون فلكاً محيطاً به، والأفلاك يجوز أن تكون فوقها شيء آخر غير الأفلاك ويكون فلكاً محيطاً بها، مع كونه أكبر منها تارة، وأصغر منها أخرى فكيف يجب في الخالق إذا كان فوقها أن يكون فلكاً مستديراً، وذلك أن الشمس والقمر والكواكب التي هي في الفلك الرابع أو الثامن أو نحو ذلك هي فوق ما تحتها من الأفلاك، فالشمس التي هي في الفلك الرابع تحقيقاً أو تقديراً لا ريب أنها فوق بقية الأفلاك وهي فوق الأرض، ولا تزال فوق الأرض، وهي قدر الأرض أكثر من مائة وستين مرة، ومع هذا فليست فلكاً

---

(١) في الأصل: إليها.

(٢) ومن ذلك شعره المشهور:

الـرب حـق والـعـبـد حـق ... يا ليت شعري من المكلف؟

إن قـلـت عـبـد فـذاك رب ... أو قـلـت رب أنـى يـكـلـف؟

وفي موضوع آخر قال: (فذاك ميت) بدلاً من (فذاك رب).

انظر مجموع الفتاوى (٢/ ٢٤٢) وكذلك (٢/ ١١١، ١١٥، ١١٧) و(١٤/ ١٢).

(٣) في الأصل: إن يكون.

محيطاً بالأرض، والقمر فوق الأرض، ويقال: إن الأرض بقدره أربعين مرة، ومع هذا فليس هو فلكاً مستديراً، والكواكب الثابتة منها ما يُقال (إنه أكبر مائة)[1] مرة، ومنها ما هو دون ذلك، والكواكب الموجودة ستة أقدار، يُقال أن أصغرها بقدر الأرض ثماني عشر مرة، وهذا الكلام على نمط من تكلم باستدارة الأفلاك، فإن ذلك لما كان من علم/ الحساب كان هذا من توابعه، فلهذا ذكرناه، وإن كان استدارة الأفلاك قد يعلم بالسمع، وهذا لا يعلم بالسمع، فلا ريب أنه ممكن وليس في السمع ما يدفعه، ولنا عنه غنية، فنقول: كل كوكب مرئي في السماء هو فوق الأرض مطلقاً مع العلم أنه ليس فلكاً محيطاً بها سواءً أقدرنا أنه أكبر من الأرض أو أصغر منها، وهذا لأن العالي على الشيء الذي هو فوقه لا يجب أن يكون مسامتاً لجميع أجزائه، بحيث لا تزيد عليه ولا ينقص عنه، بل هو فوقه، وعليه سواء كان أكبر منه كالسماء على الأرض[2]. [٧٧ش/ب]

---

(١) في الأصل: هو إنه أكثر من مائة.

(٢) بعد هذا النص يوجد نص طويل ليس متسق مع هذه الرسالة، وبعد التأمل وجدته هو بقية الفتوى عن مسألة المعية والنزول السابقة، فنقلتها إلى مكانها، والحمد لله.

قاعدة جليلة
بمقتضى العقل الصريح
في إثبات علو الله تعالى
الواجب له على جميع
خلقه فوق عرشه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام العالم العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية رضي الله عنه:

قاعدة جليلة بمقتضى العقل الصريح في إثبات علو الله تعالى الواجب له على جميع خلقه فوق عرشه، كما ثبت في الكتاب والسنة والإجماع والعقل الصريح والفطرة الإنسانية الصحيحة الباقية على أصلها، وهي أن يقال:

كان الله ولا شيء معه، ثم خلق العالم، فلا يخلو:

إما أن يكون خلقه في نفسه واتصل به، وهذا محال؛ لتعالي الله عز وجل عن مماسّه الأقذار والنجاسات والشياطين والاتصال بها. وإما أن يكون خلقه خارجاً عنه، ثم دخل فيه، وهذا محال أيضاً، لتعالي الله عز وجل عن الحلول في المخلوقات/ [٩٢ش/أ] وهاتان الصورتان مما لا نزاع فيها بين المسلمين.

وإما أن يكون خلقه خارجاً عن نفسه، ولم يحل فيه، فهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره، ولا يقبل الله منّا ما يخالفه، بل حرّم علينا ما يناقضه، وهذه الحجة هي من بعض حجج الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه التي احتج بها على الجهمية في زمن المحنة، ولهذا قال عبد الله بن المبارك ـ فيما صحّ عنه ـ أنه قيل له: بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سمواته على عرشه، بائن من خلقه[1].

---

(١) تقدم تخريجه ص١٠١.

وعلى ذلك انقضى إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم وجميع الأئمة الذين لهم في الاستدلال لسان صدق، وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله، ومن ادّعى أن العقل يعارض السمع ويخالفه فدعواه باطلة؛ لأن العقل الصريح لا يتصور أن يخالف النقل الصحيح، وإنما المخالفون للكتاب والسّنة والإجماع والمدَّعُون حصول القواطع العقلية إنما معهم شبه المعقولات لا حقائقها ومن أراد تجربة ذلك وتحقيقه فعليه بالبراهين القاهرة والدلائل القاطعة التي هي مقررة مسطورة في غير هذا الموضع، والله أعلم.

مسألة في الفتوة وأدائها وشرائطها، وهل لها أصل في كتاب الله وسنة رسول الله؟

[٩٢ش/ب]

/ مسألة

في الفتوة وأدائها وشرائطها، وهل لها أصل في كتاب الله وسنة رسول الله؟

وهل الفتوة متصلة بإبراهيم الخليل عليه السلام أو بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه؟

وهل إذا كانت متصلة بأحد من الأنبياء أو من الأولياء، فهل اللباس والماء والملح الذي يشربونه أصل في ذلك، حتى إنه إذا شرب أحدهم الشربة بعد، نَسَبَها إلى آدم عليه السلام، وكيف سميت فتوة، وأيش السبب في ذلك؟

وهل لأحد من الأئمة المسلمين قول في ذلك أم لا؟

معنى الفتى لغة

/ الجواب: الحمد لله، الفتى في كلام العرب هو الحدث بالنسبة إلى غيره، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣] وقال تعالى: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [الأنبياء: ٦٠][١] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ﴾ [الكهف: ٦٠] ﴿وَقَالَ لِفِتْيَٰنِهِ ٱجْعَلُوا بِضَٰعَتَهُمْ فِى رِحَالِهِمْ﴾ [يوسف: ٦٢][٢].

معنى الفتى في عرف كثير من الناس.

ثم إنها غلبت في عرف كثير من الناس على مكارم

---

(١) في الأصل: قالوا وجدنا فتى.

(٢) في الأصل كتب الآية: ﴿وقال يوسف لفتيته اجعلوا بضاعتهم في رحالهم﴾.

الأخلاق لكون الشباب ألين أخلاقاً من الشيوخ، وصاروا يطلقون الفتوة على ذلك حتى قال بعض المشايخ: طريقتنا (ننقي وليس بتعدي)[1].

[٩٣ش/أ] وكما قال آخر منهم: التصوف خلق، من/ زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف[2].

أعظم مكارم الأخلاق تقوى الله.

وأعظم مكارم الأخلاق تقوى الله، ولهذا روي عن الإمام أحمد أنه سُئل عن الفتوة فقال: تركك لما تخشى[3].

وهذا من قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١] ولهذا يقولون: إن هذه الآية تجمع علم الطريق.

وصار يتكلم في الفتوة وما يدخل فيها من طوائف من المشايخ وغيرهم.

جماع الأمر المحمود يرجع إلى: تقوى الله وحسن الخلق.

وجماع الأمر المحمود يرجع إلى الأصلين[4]، كما روى حديثاً صححه[5] عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ سُئل: ما أكثر ما يدخل الناس الجنّة؟ فقال: (تقوى الله وحسن الخلق. وسُئل: ما أكثر ما يدخل الناس النار؟ فقال: الأجوفان الفم والفرج)[6].

---

(١) هكذا في الأصل.

(٢) القائل هو: أبو بكر محمد بن علي بن جعفر البغدادي الكتاني، ذكر هذه المقولة عنه الخطيب في تاريخ بغداد (٣/ ٧٥) والذهبي في السير (١٤/ ٥٣٤).

(٣) لم أقف عليه.

(٤) في الأصل: المصلين.

(٥) هكذا في الأصل، ولم يُذكر من صححه؟

(٦) أخرجه الطيالسي في مسنده (٢٤٧٤) وأحمد في مسنده (١٥/ ٤٣٥) برقم (٩٦٩٦) والبخاري في الأدب المفرد (٢٨٩ و٢٩٤) وابن ماجه (٤٢٤٦)=

فتقوى الله وحسن الخلق يجمع كل خير، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨].

وسواء سمي ذلك فتوة أو لم يسمَّ فالاعتبار في الدين بالأسماء التي جاءت في القرآن، وما علق بها من مدح أو ذم، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، فالمدح مثل اسم الإيمان والإسلام والتقوى والإحسان والبرّ والصدق والعدل ونحو ذلك.

والمذموم مثل الكفر والنفاق والفجور والإساءة والكذب والظلم والفواحش/ ونحو ذلك فمن فعل ما يحمد الله في القرآن حُمد، ومن فعل ما يذم عليه في القرآن ذُمَّ، ومن فعل ما يُحمد وما يُذمّ استحق الحمد والذم جميعاً، وما ربك بظلام للعبيد. [٩٣ش/ب]

[سقي الماء والملح واللباس والسراويل من أجل الفتوة بدعة.]

وأما سقي الماء والملح واللباس والسراويل ونحو ذلك فبدعة باطلة لا أصل لها، ولم يفعل ذلك أحد من الأنبياء والصالحين لا إبراهيم ولا علي ولا غيرهما، ولا يشرع اجتماع طائفة ونحوهم على التناصر المطلق بحيث ينصر بعضهم بعضاً في الحق والباطل، بل الواجب على كل أحد اتباع كتاب الله وسنة رسوله، والمؤمنون إخوة يجب مولاة بعضهم بعضاً، وتناصرهم وتعاونهم على البرّ والتقوى، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [المائدة: ٥٥ ـ ٥٦] وقال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ

= والترمذي (٢٠٠٤) والحاكم في المستدرك (٧٩١٩) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٤٩١٤ و٥٤٠٨ و٨٠٠٧) وفي الزهد الكبير (٩٥٥) وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٩٧٧).

يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٧١﴾ [التوبة: ٧١].

وفي الصحيحين عن النبي/ ﷺ أنه قال: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»[١]. [٩٤ش/أ]

وقال: (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وشبّك بين أصابعه)[٢].

وقال: (والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه من الخير ما يحبّه لنفسه)[٣].

وأمثال هذه الآيات والأحاديث التي إذا آمن الناس بها وسمّوا بما سماهم الله ورسوله جمع الله لهم خير الدنيا والآخرة.

ولم يكن من الأنبياء ولا الصحابة ولا التابعين، لا من أهل البيت ولا غيرهم يدعو الناس إلى هذا الاسم ولا يُحزّب له أحزاباً عليه.

كذب المبتدعة على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ومن نقل عن أمير المؤمنين علي أو نحوه شيئاً من ذلك فقد كذب عليه باتفاق أهل المعرفة بحاله.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، برقم (٦٠١١) ومسلم برقم (٢٥٨٦).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، برقم (٤٨٠) وأطرافه (٢٤٤٦ و٦٠٢٦) ومسلم برقم (٢٥٨٥).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، برقم (١٣) ومسلم برقم (٤٥).

وأما الأمور المكروهة في الدين من الظلم والفسوق ونحو ذلك فلا يشك مؤمن بالله ورسوله أنه يجب النهي عن ذلك، بل يجب النهي عن دواعي ذلك وأسبابه، وما يقصد به ذلك، وكثير مما تسميه الناس فتوة في هذا الزمان يقصدون به التعاون على ظلم أو فاحشة ويجعلون ذلك وسيلة لصيد المردان وإفسادهم، فلو كان الفعل الذي يفعلونه مباحاً/ وكان المقصود به ذلك لكان حراماً باتفاق المسلمين، فإن في الصحيحين عن عمر بن الخطاب ﷺ عن النبي ﷺ قال: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)[1]. [٩٤ش/ب]

فإذا كانت الهجرة التي أمر الله بها عباده، إذا كان مقصود المهاجر التزوج بامرأة أو طلب دنيا، لم يكن له إلا ذلك، ولم يكن له في الآخرة من خلاق، فكيف بمن يفعل البدع لقصد الفواحش والظلم حتى يجروا الشباب على القتل المحرم، وأخذ الأموال والعشرة في طاعة الشيطان من جنس ما يفعله أهل الدساكر[2] وأهل المناسر[3].

والواجب النهي عن هذا وأشباهه وعقوبة من يفعل ذلك عقوبة بليغة تردع المتعاونين على الإثم والعدوان والمنشيئين لخطوات الشيطان، والله أعلم

---

(١) هو أول حديث في صحيح البخاري، وأطرافه (٥٤ و٢٥٢٩ و٣٨٩٨ و٥٠٧٠ و٦٦٨٩ و٦٩٥٣) ومسلم برقم (١٩٠٧).

(٢) جاء في لسان العرب مادة (دسكر) الدسكرة: بناء على هيئة القصر فيه منازل وبيوت للخدم والحشم، وليست بعربية محضة والدسكرة: الصومعة.

(٣) هكذا بالأصل؟

مجموعة مسائل متنوعة

مسألة مصرية في الطلاق.

فصل في الضمان بالعقد الصحيح والعقد الفاسد.

مسألة مصرية في الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين).

مسألة مصرية في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾.

مسألة مصرية في غلام حلف بالطلاق.

مسألة مصرية في مقدار القراءة في الصلاة.

مسألة مصرية في التكبير خلف الإمام وقراءة السجدة في فجر يوم الجمعة وفي الدعاء جماعة إثر الصلاة.

مسألة مصرية في أخذ الإنسان بفتوى إمامٍ غير إمامه الذي ينتسب إليه.

مسألة مصرية فيمن توفي والده تاركاً للصلاة. هل يصلي عنه؟

مسألة مصرية في الوقف والتصرف فيه.

مسألة مصرية، متى فرض الصوم والصلاة والزكاة؟

مسألة مصرية في اغتسال الحائض.

مسألة مصرية

مسألة في الطلاق الثلاث.

في رجل قال لزوجته: عليّ الطلاق ما تروحي لبيت أبوك لسنة، فلحت عليه، قال: عليّ الطلاق ما تروحي لبيت أبوك لسنة، فلحت عليه، قال: عليّ الطلاق ما تروحي لبيت أبوك لسنة.

[٩٥ش/أ] فجاءت/ أم الزوجة فقالت لها: قومي الدارَ.

فقالت: ما أقدر أروح، فغصبتها أمها، وأخذتها وراحت إلى دار أبيها من غير رضى منها، ولا أذن الزوج، فهل يقع الثلاث أو واحدة؟ وهل يكون تأثيراً لإكراهها في الخروج بغير رضاها، أفتونا مأجورين.

الجواب:

الحمد لله، إذا أخرجتها مكرهةً ولم تقدر أن تمتنع، لم يحنث الحالف، ولو قدرت أن تمتنع واعتقدت أن الإخراج الذي أخرجته ليس محلوف عليه فلا تكون مخالفة له به، لم يحنث الحالف أيضاً.

وأما إذا فعلت المحلوف عليه عالمة، فإنه يحنث.

ثم إن كان نوى بتكرار اليمين توكيدها لم يقع به أكثر من طلقة، وإن كانت أيماناً ففيه قولان، هل يقع به ثلاث أو واحدة.

والأظهر أنه لا يقع به إلا واحدة؛ فإنه لو كرر اليمين بالله على فعل واحد لأجزأته كفارة واحدة، في أصحّ القولين.

ولكن وقوع الثلاث هو المشهور عن أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما، وفرقوا بين اليمين بالله وبين الطلاق، والله أعلم.



[٩٥ش/ب]

/ فصل

فصل فيما ضمن بالعقد الصحيح والعقد الفاسد.

ما ضمن بالعقد الصحيح، ضمن بالعقد الفاسد، وما لم يضمن بالعقد الصحيح، لم يضمن بالعقد الفاسد.

والضمانات ثلاثة ضمانات: ضمان العقد، كالنكاح والإجارة وما أشبهها.

وضمان اليد الغصب (والحؤنه)(١) وما أشبهها.

وضمان الإتلاف، كل من أتلف لغيره بمباشرة أو سبب محرم وما أشبهها، والله أعلم.



مسألة مصرية

مسألة في حديث كنت نبياً وآدم بين الماء والطين.

في رجل قال: قال رسول الله ﷺ: (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)(٢). فقال له آخر: هذا ما هو صحيح.

الجواب: الحمد لله، ليس هذا الحديث صحيحاً، وليس

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: الخيانة.

(٢) ذكر السخاوي في كشف الخفاء (٢/ ١٦٩) أنه لم يقف عليه بهذا اللفظ، وأن الزركشي قال: «لا أصل له بهذا اللفظ».

هو في شيء [من] كتب المسلمين المعروفة، وإنما الحديث المعروف عن ميسرة الفجر[1] قال: قلت: يا رسول الله! متى كنت نبياً؟ وفي لفظ: متى كتبت نبياً؟ قال: (وآدم بين الروح والجسد)[2].

وفي حديث العرباض بن سارية عن النبي ﷺ أنه قال:

---

(١) في الأصل: الفجري، والصواب: الفجر، وكل من ترجم له هكذا سماه، له ترجمة في التاريخ الكبير (٧/ ٣٧٤) والجرح والتعديل (٨/ ٢٥٢) والثقات لابن حبان (٣/ ٣٨٨) والإكمال (١/ ٤٢٨) والاستيعاب (٤/ ١٤٨٨) ونزهة الألباب (٢/ ٢٠٨) وقال ابن حجر في الإصابة (٦/ ٢٣٩): «ميسرة الفجر، صحابي ذكره البخاري والبغوي وابن السكن وغيرهم في الصحابة... وقد قيل إنه عبد الله بن أبي الجدعاء الماضي في العبادلة وميسرة لقب».

(٢) **درجة الحديث:** حديث صحيح، قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٨٤): «هذا حديث صالح السند ولم يخرجوه في الكتب الستة». وصححه ابن حجر في الإصابة (٦/ ٢٣٩) في ترجمة ميسرة الفجر، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٨٥٦).

التخريج: أخرجه ابن سعد في الطبقات (١/ ١٤٨) و(٧/ ٥٩ ـ ٦٠) وأحمد (٤/ ٦٦) و(٥/ ٥٩ و٣٧٩) وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٣٢٩) وابن أبي عاصم في السنة ـ تحقيق الجوابرة ـ (٤١٩ و٤٢٠) وفي الآحاد والمثاني (٢٩١٨) وعبد الله في السنة (٨٦٤) والروياني في مسنده (١٥٢٧) والطبراني في الكبير (٢٠/ ٣٥٣) برقم (٨٣٣ و٨٣٤) والآجري في الشريعة (٩٤٣ و٩٤٤) وابن قانع في معجم الصحابة (١/ ٣٤٧) و(٣/ ١٢٩) والجرجاني في تاريخه (٦٥٣) والقزويني في التدوين (٢/ ٢٤٤) وأبو نعيم في الحلية (٧/ ١٢٢) و(٩/ ٥٣) والحاكم في المستدرك (٤٢٠٩) والبيهقي في دلائل النبوة (١/ ٨٤ ـ ٨٥) و(٢/ ١٢٩ ـ ١٣٠) والضياء في المختارة (٩/ ١٤٢ و١٤٣) والذهبي في سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٨٤) و(١١/ ١١٠) و(١٣/ ٤٥١) كلهم من طريق عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر عن النبي ﷺ.

ورُوي من حديث ابن عباس مرفوعاً، أخرجه الطبراني في الكبير (١٢٥٧١) وفي الأوسط (٤١٧٥) وابن عدي في الكامل (٧/ ٣٧) والعقيلي في الضعفاء (٤/ ٣٠٠).

(إني كنت مكتوباً عند الله خاتم النبيين، وإن آدم لمنْجَدل[1] في طينته، وسأنبئكم بأول ذلك: دعوة أبي إبراهيم، وبشرى عيسى، ورؤيا أمي؛ رأت حين ولدتني أنه خرج منها نوراً أضاءت له قصور الشام)[2].

/ففي هذه الأحاديث المعروفة عند علماء المسلمين أن الله كتب نبوته وأظهرها بين خلق آدم وبين نفخ الروح فيه. [٩٦ش/أ]

كما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: (إن خلق أحدكم يُجمع في بطن أمه أربعين صباحاً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً، فيؤمر بأربع كلمات فيقال: اكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد، ثم يُنفخ فيه

---

(١) المنْجَدل: الساقط، والمُجَدَّل: الملقى بالجدالة؛ وهي الأرض. لسان العرب، مادة (جدل).

(٢) **درجة الحديث**: صحيح بشواهده، فصّل ذلك الألباني في السلسلة الصحيحة (١٥٤٦ و١٩٢٥) والسلسلة الضعيفة (٢٠٨٥) وظلال الجنة (١/ ١٧٩).

التخريج: أخرجه ابن سعد في الطبقات (١/ ١٤٨ ـ ١٤٩) وأحمد في المسند (٤/ ١٢٨) والبخاري في التاريخ الكبير (٦/ ٦٨) وفي الأوسط المطبوع باسم التاريخ الصغير (١/ ١٣) وابن أبي عاصم في السنة ـ تحقيق الجوابرة ـ (٤١٨) والبزار كما في كشف الأستار (٢٣٦٥) والفسوي في المعرفة والتاريخ (٢/ ٣٤٥) وابن جرير الطبري في تفسيره (١/ ٥٥٦) في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ الآية، و(٢٨/ ٨٧) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ والآجري في الشريعة (٩٤٨) والطبراني في الكبير (١٨/ ٢٥٣) برقم (٦٣١) وفي مسند الشاميين (١٤٥٥) وفي شعب الإيمان (١٣٨٥) وابن حبان (٦٤٠٤) وأبو نعيم في الحلية (٦/ ٨٩ ـ ٩٠) والحاكم (٤١٧٥) والبيهقي في دلائل النبوة (١/ ٨٠) و(٢/ ١٣٠).

الروح. قال: فوالذي نفسي بيده إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة)[1].

فبيّن ﷺ في هذا الحديث الصحيح أنه بعد أن يخلق الجسد وقبل نفخ الروح يُكتب رزق العبد وأجله وعمله وشقي أم سعيد، وآدم هو أبو البشر، ومحمد ﷺ سيّد ولد آدم، وكتب الله نبوته بعد خلق آدم وقبل نفخ الروح فيه.

فأما قول القائل: بين الماء والطين فهذا كلام باطل، فإن الماء هو بعض الطين، إذ الطين ماء وتراب، ولم يكن/ آدم قط بين الماء والطين، وإنما كان بين الروح والجسد، وكان ﷺ حينئذ مكتوباً عند الله خاتم النبيين، وإنما تبين ذاته وصفاته وجَعْل اللّهِ له نبياً ورسولاً، فإنما كان (حين)[2] خلقه ونبّأه الله على رأس أربعين سنة، فأول ما أنزل الله عليه: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾ [العلق: ١] فكان نبياً، ثم أنزل الله عليه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١﴾ [المدثر: ١] فكان رسولاً.

[٩٦ش/ب]

ومن زعم أنه كان يحفظ القرآن قبل أن ينزل عليه جبريل، أو أنه موجوداً بذاته نبياً قبل أن يأتيه جبريل فهو ضال مفتري بإجماع المسلمين.

من زعم أن النبي ﷺ كان يحفظ القرآن قبل أن ينزل عليه جبريل فهو ضال مفتري.

وما يروى في هذا الباب من الأحاديث، مثل أنه كان

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين)، برقم (٧٤٥٤) ومسلم (٢٦٤٣).

(٢) في الأصل: حتى.

كوكباً في السماء يرى قبل الخلق، أو نحو ذلك فهي أحاديث مكذوبة باتفاق علماء المسلمين، والله أعلم.



مسألة مصرية

مسألة في تفاضل الأولياء.

في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [يونس: ٦٢]الآية، وقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣٧] الآية.

فمن هو في هؤلاء أعلى درجة؟

الجواب: الحمد لله، أما قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا/ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٣] فهي تتناول جميع أولياء الله، [٩٧ش/أ] الفاضل والمفضول، وكل من ذكر في غير هذه الآية من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فهو صنف ممن دخل فيها، وبعض هذه الأصناف أعلى من بعض.

ولا يقال: إن بعض هذه الأصناف أعلى ممن ذكر في الآية؛ لأن أولئك بعض هذه الجملة، إلا أن يراد أن البعض الذي هو أعلى أصنافها من أهلها.

ولا يقال أيضاً: إن كل من في هذه الآية أفضل ممن ذكر في غيرها، لكن يقال: إن مجموع المذكورين فيها أفضل من بعضهم.

وأما قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ﴾ [النور: ٣٦ ـ ٣٧] الآية.

فهؤلاء ممن دخل في تلك الآية، وهم من أولياء الله المتقين وهم أفضل من غيرهم، وقد يكون من له تجارة وبيع

أفضل من هذا بحسب الإيمان والتقوى، فلذلك قوله: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الأحزاب: ٢٣]. هذا مدح لهذا الصنف والصدق في/ الوفاء واجب على كل مؤمن، وهؤلاء أفضل من غيرهم، وقد يكون بعض من لم يعاهد أفضل من بعض من عاهد وقد يكون بالعكس، والله أعلم. [٩٧ش/ب]



مسألة مصرية

[مسألة في المكره إذا حلف بالطلاق.]

في غلام حلف بالطلاق الثلاث أنه (لم)[1] يخدم عند إنسان، فأخذه غصباً واستخدمه بالضرب، فلما ضربه حلف يميناً ثانياً بالطلاق الثلاث أنه ما يخدم، فما الحكم؟

الجواب: إن أمكنه الامتناع عن الفعل امتنع، فلا حنث عليه، وإن أكره على الفعل المحلوف عليه، فلا حنث عليه، والله أعلم.



مسألة مصرية

[مسألة في مقدار القراءة والذكر في صلاة الفجر.]

في رجل صلى صلاة الصبح إماماً بسورة (المدثر)، ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴿١﴾﴾، في الركعتين، وسبَّح في الركوع والسجود ما بين سبع تسبيحات إلى عشر، فقال بعض الناس: هذه الصلاة ليست من الشرع، ولا يصلى خلفه. فهل يجب على وليّ الأمر تعزير من يقول هذا القول واستتابته، وما على من ينكر هذه الصلاة، أفتونا رحمكم الله أجمعين.

/الجواب: الحمد لله، هذه الصلاة مشروعة باتفاق أئمة المسلمين، فإنهم متفقون على أن السنة للإمام أن يقرأ في الفجر [٩٨ش/أ]

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: (ما).

بطوال المفصل، والمفصل من قاف، وقد كان النبي ﷺ يقرأ في الفجر ما بين الستين آية إلى المائة[1] وكان يقرأ فيهما بقاف ونحوها من السور[2] وهي أطول مما ذكر، وقرأ فيها أيضاً بالصافات[3]، والم تنزيل، وهل أتى[4]، وبسورة المؤمنين، لكن أدركته سعلة في أثنائها[5].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الظهر عند الزوال، برقم (٥٤١) من حديث أبي برزة الأسلمي قال: (كان النبي ﷺ يصلي الصبح وأحدنا يعرف جليسه ويقرأ فيها ما بين الستين إلى المائة...) الحديث، وأطرافه في البخاري (٥٤٧ و٥٦٨ و٥٩٩ و٧٧١) وأخرجه مسلم (٤٦١).

(٢) أخرج مسلم (٤٥٧) عن قطبة بن مالك قال: (صليت وصلى بنا رسول الله ﷺ فقرأ: ق والقرآن المجيد، حتى قرأ: والنخل باسقات. قال: فجعلت أرددها ولا أدري ما قال) وأخرج برقم (٤٥٨) من حديث جابر بن سمرة قال: إن النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر بـ (ق والقرآن المجيد) وكان صلاته بعد تخفيفاً.

(٣) أخرج الطيالسي (١/ ٢٥٠) برقم (١٨١٦) عن ابن عمر قال: (إن كان رسول الله ﷺ ليأمرنا بالتخفيف في الصلاة، وإن كان ليؤمنا في الصبح بالصافات) وأخرجه بتقييده بصلاة الفجر أحمد في المسند (٤٩٨٩) وابن حبان في الصحيح (١٨١٧) وأبو يعلى في مسنده (٥٤٤٥) وبدون تقييده بصلاة الصبح أخرجه أحمد في المسند (٤٧٩٦) وابن الجعد في مسنده (٢٧٦٣) والنسائي في المجتبى (٨٢٦) ـ وصححه الألباني كما في صحيح سنن النسائي ـ وابن خزيمة في الصحيح (١٦٠٦) وابن عبد البر في التمهيد (٨/١٩) والطبراني في الكبير (١٣١٩٤) والبيهقي في الكبرى (٥٠٦٥).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجمعة، باب ما يقرأ في فجر يوم الجمعة برقم (٨٩١) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (كان النبي ﷺ يقرأ في الجمعة في صلاة الفجر آلم تنزيل وهل أتى على الإنسان) وطرفه برقم (١٠٦٨) وأخرجه مسلم برقم (٨٨٠)، وأخرج مسلم برقم (٨٧٩) عن ابن عباس: (أن النبي ﷺ كان يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة آلم تنزيل السجدة وهل أتى على الإنسان حين من الدهر...) الحديث.

(٥) أخرجه مسلم برقم (٤٥٥) عن عبد الله بن السائب قال: (صلى لنا النبي ﷺ=

وقد قال: (صلوا كما رأيتموني أصلي)[1].

وكان عمر بن الخطاب يقرأ فيها بيونس[2] ويوسف[3] وهود[4]، وكان عثمان يقرأ بطوال المفصل[5]، وقرأ

= الصبح بمكة فاستفتح سورة المؤمنين حتى جاء ذكر موسى وهارون أو ذكر عيسى ـ محمد بن عباد يشك أو اختلفوا عليه ـ أخذت النبي ﷺ سعلة فركع) والحديث ذكره البخاري معلقاً في الصحيح، في كتاب الأذان، باب (١٠٦) الجمع بين سورتين في الركعة ـ فتح الباري (٢/ ٢٩٨) ـ.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة، برقم (٦٣١)، عن مالك قال: (أتينا إلى النبي ﷺ ونحن شببة متقاربون ـ وفيه ـ وصلوا كما رأيتموني أصلي...) الحديث وأطرافه برقم (٦٢٨ و٦٣٠ و٦٥٨ و٦٨٥ و٨١٩ و٢٨٤٨ و٦٠٠٨ و٧٢٤٦) ومسلم (٦٧٤).

(٢) ذكره البخاري في الصحيح معلقاً، في كتاب الأذان، باب الجمع بين السورتين في الركعة والقراءة بالخواتيم وبسورة قبل سورة وبأول سورة... وقرأ الأحنف بالكهف في الأولى وفي الثانية بيوسف أو يونس وذكر أنه صلى مع عمر رضي الله عنه الصبح بهما. والأثر وصله ابن حجر في تغليق التعليق (٢/ ٣١٣)، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ١٨٠) لكن ذكر أنه قرأ الكهف ويوسف.

(٣) ذكره البخاري تعليقاً في كتاب الأذان، باب إذا بكى الإمام في الصلاة، وقال عبد الله بن شداد: (سمعت نشيج عمر وأنا في آخر الصفوف يقرأ: إنما أشكو بثي وحزني إلى الله) وهذا الأثر وصله عبد الرزاق في المصنف (٢٧١٦) وسعيد بن منصور في سننه (١١٣٨) وابن سعد في الطبقات (٦/ ١٢٦) وابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٣١٢) و(٧/ ٢٢٤) وصححه ابن حجر في تغليق التعليق (٢/ ٣٠٠).

(٤) لم أقف عليه.

(٥) لم أقف عليه عن عثمان، لكن في مسند الشافعي ـ كما شفاء العي برقم (٢٣٧) ـ أن الفرافصة بن عمير الحنفي قال: (ما أخذت سورة يوسف إلا من قراءة عثمان بن عفان رضي الله عنه إياها في الصبح، من كثرة ما كان يرددها) وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ١٨٢) والبيهقي في السنن الكبرى (٣٨٢٧).

أبو بكر الصديق مرة بسورة البقرة، فقيل له: كادت الشمس تطلع؟ فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين[1].

ومثل هذا معروف عن النبي ﷺ وخلفائه الراشدين، وقد أمرنا باتباع سنته وسنة خلفائه الراشدين، فقال: (إنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)[2].

وفي السنن أن أنس بن / مالك لما صلّى خلف عمر بن عبد العزيز قال: ما رأيت أشبه بصلاة رسول الله ﷺ من صلاة [٩٨ش/ب]

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١/٣١٠) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١/١٨٠ ـ ١٨٢) والبيهقي في السنن الكبرى (١٦٥٤ و٣٨٢٦).

(٢) هذا حديث صحيح مشهور عند أهل العلم، رواه العرباض بن سارية رضي الله عنه، أخرجه جمع كبير من أهل العلم، منهم: أحمد في المسند (٤/١٢٦) والترمذي (٢٦٧٦) وابن ماجه (٤٣) وابن أبي عاصم في السنة ـ تحقيق الجوابرة ـ (٢٦ ـ ٣٣)و(٥٤ و٥٦ و١٠٣٧ و١٠٣٩ و١٠٤٢ و١٠٤٤) والدارمي في السنن (٩٥) ومحمد بن نصر في السنة (٦٩ ـ ٧٢) وابن حبان في الصحيح (٥) وفي الثقات (١/٤) والطبراني في الكبير (١٨/٢٤٥ ـ ٢٤٩) برقم (٦١٧ ـ ٦٢٤) وفي مسند الشاميين (٤٣٧ و٤٣٨ و٦٩٧ و٧٨٦ و١٣٧٩) والآجري في الشريعة (٨٦ ـ ٨٩) وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢٣٠٥) وابن أبي زمنين في السنة (٥) وأبو نعيم في الحلية (٥/٢٢٠) و(١٠/١١٥) وفي مستخرجه على صحيح مسلم (١ ـ ٤) وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن (١٢٣ ـ ١٢٤) والحاكم في المستدرك (٣٢٩ ـ ٣٣٢) والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠١٢٥) وفي شعب الإيمان (٧٥١٥ ـ ٧٥١٦) وفي المدخل (٥٠ ـ ٥١) وفي الاعتقاد (ص٣٠٠ ـ ٣٠١) والبغوي في شرح السنة (١٠٢) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧٩) وصححه الألباني في إرواء الغليل (٢٤٥٥) وردّ على من ضعفه في مقدمة السلسلة الصحيحة (ج٦) وفي كتاب النصيحة.

هذا الفتى. وكان يسبح في الركوع والسجود من عشر تسبيحات[1].

وفي الصحيحين أن أنس بن مالك قال: لأصلين بكم صلاة رسول الله ﷺ، فكان إذا قام من الركوع، يقوم حتى يقول القائل: قد نسي، وإذا قعد من السجود، يقعد حتى يقول القائل [قد نسي][2] هذا مع أن الركوع والسجود لا ينقص عن ذلك باتفاق المسلمين، بل يكون مثل ذلك أو أطول.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ١٦٢) والبخاري في التاريخ الكبير (١/ ٣٠٧) وأبو داود (٨٨٨) والنسائي في المجتبى (٩٨١) وفي الكبرى (١٠٥٣) وأبو يعلى في مسنده (٣٦٦٩) والبيهقي في الكبرى (٢/ ٣٨٨) والضياء في المختارة (٢١٤١ و٢١٤٢) جميعهم من طريق وهب بن مأنوس عن سعيد بن جبير عن أنس بن مالك. وضعف الألباني هذا السند في إرواء الغليل (٣٤٨) من أجل وهب بن مأنوس، اعتمد فيه قول ابن القطان ـ كما في تهذيب التهذيب (١١/ ١٤٧) ـ: «مجهول». لكن ذكره ابن حبان في مشاهير علماء الأمصار (١٥٤٩) وقال عنه: «كان شيخاً صالحاً». وقال عنه الذهبي في الكاشف (٦١١٥): «ثقة». وقال عنه ابن حجر في التقريب (٧٤٨٤): «مستور».

وأخرجه أحمد في المسند (١٩/ ٤٤٧) برقم (١٢٤٦٥) و(٢١/ ٣١) برقم (١٣٣٠٧) ورقم (١٣٧٢٠) من محمد بن مساحق عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أنس بن مالك، ومحمد بن مساحق يظهر أنه مجهول، له ترجمة في الجرح والتعديل (٨/ ١٠١) وابن حبان في الثقات (٧/ ٤٢٠) وابن حجر في تعجيل المنفعة (٩٧٥).

وأخرجه الطبراني في الأوسط (٣٢٠) من طريق عبد الرحمن بن عمر عن ربيعة بن عبد الرحمن عن أنس، وقد أشار الطبراني إلى تفرّد عبد الرحمن بن عمر بهذه الرواية.

وصحح الحديث ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود (٣/ ٨٠) وذكره ابن حجر في الفتح (٢/ ٢٨٩) قائلاً: «وثبت في السنن...».

(٢) ما بين القوسين يلوح آثار كتابتها، والنص يقتضيها، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب الاطمأنينة حين يرفع رأسه من الركوع، برقم (٨٠٠) وطرفه برقم (٨٢١) وأخرجه مسلم برقم (٤٧٢).

وفي الصحيحين عن البراء بن عازب قال: رمقت الصلاة خلف محمد ﷺ فكان قيامه فركوعه فاعتداله في الركوع فسجوده فجلوسه بين السجدتين فسجوده فجلوسه ما بين السلام والانصراف قريباً من السواء.

وفي رواية: ما خلا القيام والقعود[1].

وفي الصحيحين عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ أخف الناس صلاة في تمام[2].

فهذا الذي فعله النبي ﷺ هو من التخفيف الذي أمر به، كما قال: (إذا أَمَّ أحدكم الناس فليخفف، فإن من ورائه السقيم والكبير وذا الحاجة)[3].

وقال لمعاذ: أفتان أنت يا معاذ، لما قرأ في العشاء الآخرة/ بسورة البقرة[4]. [٩٩ش/أ]

فهذا التطويل الذي فعله معاذ ينهى عنه الإمام، ومن أنكر ما شرعه النبي ﷺ، وقال: إنه ليس من الشرع، فإنه يعزر على ذلك تعزيراً يناسب حاله زجراً له ولأمثاله، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب حد إتمام الركوع، برقم (٧٩٢) وطرفاه برقم (٨٠١ و٨٢٠) وأخرجه مسلم برقم (٤٧١)، والرواية التي فيها: «ما خلا القيام والقعود» هي رواية البخاري الأولى (٧٩٢).

(٢) أخرجه بنحوه البخاري في كتاب الأذان، باب الإيجاز في الصلاة وإكمالها، برقم (٧٠٦) ونحوه برقم (٧٠٨) وأخرجه مسلم برقم (٤٦٩).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء، برقم (٧٠٣) ومسلم برقم (٤٦٧).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب إذا طول الإمام وكان للرجل حاجة فخرج فصلى، برقم (٧٠٠) وأطرافه برقم (٧٠١ و٧٠٥ و٧١١ و٦١٠٦) ومسلم برقم (٤٦٥).

مسألة مصرية

في رجل إمام مسجد، هل يجوز له أن يكبر أحداً خلفه من المؤتمين، أو يواظب على السجدة في فجر كل جمعة، أو يدعو[١] هو والمؤتمين عقيب كل صلاة، أفتونا يرحمكم الله، ويوفقكم للصواب.

حكم الجهر بالتكبير خلف الإمام.

الجواب: الحمد لله، لا يشرع الجهر بالتكبير خلف الإمام الذي يسمى المبلغ لغير حاجة باتفاق الأئمة؛ فإن بلالاً لم يكن يبلغ خلف النبي ﷺ هو ولا غيره، ولم يكن يبلغ خلف الخلفاء الراشدين، لكن لما مرض النبي ﷺ صلى بالناس مرة وصوته ضعيف، فكان أبو بكر يصلي إلى جنبه يسمع الناس التكبير[٢]، فاستدل العلماء بذلك على أنه يشرع التبليغ عند الحاجة، مثل ضعف صوت الإمام ونحو ذلك، فأما بدون الحاجة فاتفقوا على أنه مكروه غير مشروع.

[٩٩ش/ب]

وتنازعوا في بطلان صلاة من/ يفعله على قولين، والنزاع في الصحة معروف في مذهب مالك وأحمد وغيرهما، مع أنه مكروه باتفاق المذاهب كلها[٣].

حكم الدعاء جماعة بعد انقضاء الصلاة.

وأما دعاء الإمام والمأمومين بعد الصلاة جميعاً رافعين

---

(١) في الأصل: يدعي.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب من أسمع الناس تكبير الإمام، من حديث عائشة برقم (٧١٢) ومسلم برقم (٤١٨) وبنحوه أخرجه مسلم من حديث جابر برقم (٤١٣).

(٣) طبعت بداية هذه الفتوى في مجموع الفتاوى (٢٣/ ٤٠٢) والفتاوى الكبرى (٢/ ٣٣٠) من بداية السؤال إلى هنا، مع اقتصار السؤال على مسألة الجهر بالتبليغ، كما يوجد اختلاف يسير في الألفاظ، أما باقي الفتوى فلم تطبع من قبل حسب علمي، والله الموفق.

أصواتهم، أو غير رافعين، فهذا ليس من سنة الصلاة الراتبة، لم يكن يفعله النبي ﷺ، وقد استحسنه طائفة من العلماء من أصحاب الشافعي وأحمد في وقت صلاة الفجر، وصلاة العصر؛ لأنه لا صلاة بعدها.

وبعض الناس يستحبه في أدبار الخمس، لكن الصواب الذي عليه الأئمة الكبار أن ذلك ليس من سنة الصلاة، ولا يستحب المداومة عليه؛ فإن النبي ﷺ لم يكن يفعله هو ولا خلفاؤه الراشدون، ولكن كان يذكر الله عقيب الصلاة، ويرغب في ذلك، ويجهر بالذكر عقيب الصلاة كما ثبت في ذلك الأحاديث الصحيحة، حديث المغيرة بن شعبة[1]، وعبد الله بن الزبير[2]، وغير ذلك.

الذكر المشروع عقب الصلاة

والناس في هذه المسألة طرفان ووسط، منهم من لا يستحب ذكراً ولا دعاءً، بل بمجرد انقضاء الصلاة يقوم هو والمأمومون كأنهم فروا من قسورة، وهذا ليس بمستحب.

---

(١) حديث المغيرة أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب الذكر بعد الصلاة، برقم (٨٤٤) عن ورَّاد كاتب المغيرة بن شعبة قال أملى عليَّ المغيرةُ بن شعبة في كتاب إلى معاوية أن النبي ﷺ كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجدّ منك الجدّ) وأطرافه (١٤٧٧ و٢٤٠٨ و٥٩٧٥ و٦٣٣٠ و٦٤٧٣ و٦٦١٥ و٧٢٩٢) وأخرجه مسلم برقم (٥٩٣).

(٢) حديث ابن الزبير أخرجه مسلم (٥٩٤) عن أبي الزبير قال: (كان ابن الزبير يقول في دبر كل صلاة حين يسلم: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، لا حول ولا قوة إلا بالله لا إله إلا الله ولا نعبد إلا إياه، له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن، لا إله إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون. وقال كان: رسول الله ﷺ يهلل بهن دبر كل صلاة).

ومنهم من يدعو هو والمأمومون رافعين أيديهم وأصواتهم، وهذا أيضاً خلاف/ السنة. [١٠٠ش/ب]

والوسط هو اتباع ما جاءت به السنة من الذكر المشروع عقيب الصلاة، ومكث الإمام يستقبل المأمومين على الوجه المشروع، لكن إذا دعوا أحياناً لأمر عارض، كاستسقاء أو استنصار، أو نحو ذلك، فلا بأس بذلك.

كما أنهم لو قاموا ولم يذكروا لأمرٍ عارض جاز ذلك، ولم يكره[1]، وكل ذلك منقول عن النبي ﷺ، وقد كان في أكثر الأوقات يستقبل المأمومين بوجهه بعد أن يسلم، وقبل أن يستقبلهم يستغفر ثلاثاً، ويقول: (اللهم أنت السلام ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام)[2].

وكان يجهر بالذكر كقوله: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له. له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجدّ منك الجدّ)[3].

وأحياناً كان يقول عقيب السلام إذا عرض له أمر[4].

---

(١) أخرج البخاري في كتاب الأذان، باب من صلى بالناس فذكر حاجة فتخطاهم (٨١٣) عن عقبة قال: (صليت وراء النبي ﷺ بالمدينة العصر فسلم ثم قام مسرعاً فتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر نسائه، ففزع الناس من سرعته، فخرج عليهم، فرأى أنهم عجبوا من سرعته، فقال: ذكرت شيئاً من تبر عندنا، فكرهت أن يحبسني فأمرت بقسمته).

(٢) أخرجه مسلم برقم(٥٩١) من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٣) تقدم تخريجه في الصفحة السابقة، حاشية رقم (١).

(٤) هكذا في الأصل، ويظهر أن هنا سقط.

كما قام مرّة يخطب خطيباً[1] للناس، وقال: (ذكرت ذهيبة كانت عندي، فكرهت أن تبيت عندي)[2].

حكم السجدة يو الجمعة.

وأما السجدة يوم الجمعة فليست واجبة باتفاق العلماء، ويكره أن يتعمد الرجل سجدة غير (الم تنزيل).

القراءة في صلا فجر الجمعة.

وأما قراءة (هل أتى) و(الم تنزيل) في فجر الجمعة فقد جاءت بها/ السنة[3].

القراءة في صلا الجمعة.

كما جاءت، (أن)[4] النبي ﷺ كان يقرأ في صلاة الجمعة بـ (الجمعة) و(المنافقين)[5]، لكن لا ينبغي المداومة على ذلك خشية أن يظن الناس أنها واجبة، كما لم يواظب النبي ﷺ على مثل ذلك، بل كان يقرأ في الجمعة والعيدين سور متنوعة لا يلازم شيئاً بعينه.



مسألة مصرية

مسألة في حكم أخذ المتمذهب بفتوى غير إمامه.

في رجل متمسك بأحد المذاهب الأربعة كمذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رضي الله عنهم أجمعين، وقد نزلت به نازلة في طلاق أو غيره، فاستفتى بعض العلماء، فأفتاه بقول أحد الأئمة المذكورين، فعارضه آخر، وقال: من استفتى غير أهل مذهبه فهو زنديق، أو نحو هذا الكلام، فهل هذا المنكر مصيب

---

(١) هكذا في الأصل: ولعل الصواب: كما قام مرة خطيباً.

(٢) لم أقف على نص هذه الرواية، وأصل الحديث أخرجه البخاري، كما تقدم ص١٣٦.

(٣) تقدم تخريجه ص١٢٩.

(٤) في الأصل: فإن.

(٥) أخرجه مسلم في الصحيح من حديث ابن عباس برقم (٨٧٩).

في هذا الإنكار أم مخطيء؟ وهل يجب عليه القتل أو غير ذلك من أنواع التعزير؟ أفتونا رحمكم الله.

الجواب: الحمد لله، بل هذا المنكر مخطيء في ذلك باتفاق الأئمة، بل هو آثم في ذلك مستحق للعقوبة التي تزجره وأمثاله عن ذلك، فإن كان يفهم معنى الزنديق وأنه الزنديق الكافر، وجعل اتباع المسلم في بعض المسائل/ [١٠١ش/أ] لإمام غير إمامه كفر، فإنه يستتاب من هذا الكلام، فإن تاب وإلا قتل، وإن كان يظن أن الزنديق هو العاصي الجاهل الفاسق، ونحو ذلك، فإنه يعزر على هذا الكلام ولا يجب على أحد أن يتبع أحداً بعينه في كل ما يقوله، وإنما يجب على الناس طاعة شخص بعينه غير رسول الله ﷺ فهو متناقض مخالف لإجماع المسلمين، فإنهم متفقون على أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ.

والأئمة الأربعة رضي الله عنهم نهو الناس أن يقلدوا أحداً بعينه في جميع ما يقوله، وإذا وُجدتْ الحجة بخلافه[1].

والذي كرهه العلماء للرجل أن يكون (رخيصاً)[2] يستفتي في كل حاجاته[3] بما يكون له فيه رخصة، فأما أخذه في[4] بعض المسائل بقول إمام، وفي بعضها بقول إمام، مع تحري التقوى، فهو جائز عند أئمة الإسلام، والله أعلم.



(١) هكذا في الأصل، ولعل بقية الجملة: وجب عليه اتباع الحجة.
(٢) هكذا في الأصل، والمقصود أن العلماء كرهوا تتبع الرخص.
(٣) في الأصل: حادثه.
(٤) في الأصل: عن.

مسألة فيمن يصلي عن والده الميت التارك للصلاة.

مسألة مصرية

في رجل لم يؤدِ الصلوات الفرض، وتوفي وخلف ولداً صالحاً[1] فكان الولد ـ بعد أن يصلي الصلاة المكتوبة عليه ـ يصلي صلوات/ دائماً، ويحتسبها لوالده[2] عن فرضه، فهل يجوز ذلك عن والده، ويحتسب له، أفتونا مأجورين رحمكم الله.

[١٠١ش/ب]

الجواب: الحمد لله، أما الفرض فلا يسقط عنه بصلاة غيره، ولكن من مات مؤمناً، فإذا صلى عنه ولده أو تصدق عنه أو أعتق عنه أو صام عنه نفعه الله بذلك، وأفضل ذلك الصدقة ونحوها من النفع المتعدي، فإنها تصل إلى المؤمن باتفاق الأئمة، والله أعلم.



مسألة في تأجير الوقف.

مسألة مصرية

في رجل وقف زاوية، قطعة أرض، مخللة بنخل، بعضه طالع وبعضه غير طالع، وشرط النظر لشخص من الفقراء فجاء الحاكم بالناحية وأجّرَ الأرض مدة عشر سنين بدون أجرة المثل، فهل تجوز هذه الإجارة؟

وهل للحاكم أن يؤجر مع وجود الناظر الذي شرط له الواقف النظر أم لا؟ أفتونا مأجورين.

الجواب: الحمد لله، إذا كان لها ناظر خاص قائم بالواجب فليس للحاكم أن/ يؤجرها، ولا يتصرف فيها بدون أمره، لكن [إن][3] خرج الناظر عما يجب عليه، فإن الحاكم

[١٠٢ش/أ]

---

(١) في الأصل: ولد صالح.
(٢) في الأصل: ولوالده.
(٣) زيادة يقتضيها النص.

يعترض عليه، فيلزمه بالواجب، أو يستبدل به، أو يضمّ إليه أميناً، وليس للناظر ولا للحاكم أن يؤجرها بدون أجرة المثل، والله أعلم.



مسألة مصرية

سألة: متى فرض صوم والصلاة لزكاة.

متى فرض الصوم والصلاة والزكاة؟

الجواب: الحمد لله، صوم رمضان فرض من السنة الثانية من الهجرة، وأدرك رسول الله ﷺ تسع رمضانات، وأما الصلاة والزكاة فأنزلهما بمكة قبل الهجرة، لكن فرائض الصلاة شُرعت بالمدينة، والله أعلم.



مسألة مصرية

سألة في حكم سل الحائض لمن الفرج.

هل يجب للحائض أن تغسل باطن فرجها من الحيض والجنابة؟

الجواب: الحمد لله، لا يجب على المرأة غسل باطن الفرج من غسل الحيض والجنابة، والله أعلم.

تحررت المسائل، بحمد الله تعالى وحده ومنّه على يد أضعف خلقه، الراجي عفو ربه: علي بن حسن بن محمد الحراني، في ثاني عشرين شهر أول من سنة عشر وسبعمائة غفر له ولوالديه ولمالكها ولمن قرأ فيها ولجميع المسلمين.

الفهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الآثار والأقوال

فهرس التراجم

أولاً: فهرس الأسماء

ثانياً: فهرس الكنى.

ثالثاً: فهرس من نُسب إلى أبيه ونحوه.

رابعاً: فهرس أسماء النساء.

أولاً: فهرس الأسماء

ثانياً: الكنى

ثالثاً: النسبة إلى الأب ونحوه

ابن أبي صفية = ثابت بن أبي صفية الكوفي
ابن أبي نجيح = عبد الله بن يسار المكي
ابن العربي المالكي الصوفي = محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي
ابن سبعين = عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين
ابن كلاب = عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري

رابعاً: النساء

سمانة بنت حمدان بن موسى الأنبارية: ٤٦

فهرس الفرق والأديان

فهرس الفوائد العلمية

* * *

فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المجموعة العلية

من

كتب ورسائل وفتاوى

شيخ الإسلام ابن تيمية

المجموعة الثانية

يُنشر لأول مرة

جمع وتحقيق

الدكتور: هشام بن إسماعيل بن علي الصيني

جامعة أم القرى - قسم العقيدة

دار ابن الجوزي

بسم الله الرحمن الرحيم

المجموعة العلمية

من

كتب ورسائل وفتاوى

الطَّبعَةُ الأُولَى

شعبان ١٤٢٤

يُنشر لأوّل مرّة



دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - شارع ابن خلدون - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٨٩ - ٨٤٦٧٥٩٣،
ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - ت: ٤٢٦٦٣٣٩ - الإحساء - الهفوف
- شارع الجامعة - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٥١٦٥٤٩ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠
- فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٢٥٦١٤٧٣
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.jwzi.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بحمده يُفتتح كل أمر ذي بال، والحمد لله ذي العظمة والجلال، الكبير المتعال، ذي المنّ والكرم والإفضال.

والحمد لله في الغدو والآصال، والحمد لله على صالح الأعمال والأقوال، والحمد لله عظيم الأفضال.

فيارب! لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، ولك الحمد حتى ترضى، ولك الحمد إذا رضيت، ولك الحمد بعد الرضى.

لك الحمد في الأولى والآخرة، أنت قيّوم السموات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت رب السموات والأرض ومن فيهن، لا إله إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك.

أنت الأول والآخر، والظاهر والباطن، والعلي القدير، والسميع البصير، لا يشغلك سؤال السائلين، على كثرتهم واختلاف ألسنتهم، ولا يعزب عن علمك شيء في الأرض ولا في السماء، ولا يؤودك حفظهما ومن فيهما.. فسبحانك.. ما عبدناك حق عبادتك.

وسبحانك.. على حلمك بعد علمك.. وسبحانك يا من يجيب دعوة الداعين، ويا مغيث المستغيثين، يا أرحم الراحمين.

اللّهم صلِّ وسلِّم وبارك على سيد بني آدم، وحامل لواء العزّ النبي الخاتم، وعلى آله وأزواجه وصحبه سادات العالم، الغرّ الميامين، فاتحي البلاد وقلوب العباد بالدين، والخُلُق الزّكي المتين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد منّ الله ذو الجلال والإكرام على العبد الضعيف، بإخراج المجموعة الأولى من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، محقق العلوم، البحر الحبر، الذي بهر الموافق والمخالف بعلمه، ونصر السنة وبيّن معانيها بثاقب فهمه، وهدم قواعد البدعة على رؤس أصحابها، فكشف زيف شبهاتهم، وبيّن عوار استدلالاتهم، فأتى بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم.

فأصبحت كتبه غُصّةً في حلوق أهل البدع والضلال، ونبراساً لمن رامَ صواب الاستدلال، وحار بين ما يرى ويسمع من خصام وجدال، في مسائل كثر فيها القيل والقال، فوجد في كتب هذا الإمام فصلَ المقال.

ولست والله مبالغاً فيما قلت: والمنصف العاقل المتأمل في كتب هذا الإمام، يقرّ بما ذكرت، بل قد يزيد عليه أضعافاً مضاعفة.

وهذه المجموعة الثانية من (المجموعة العليّة من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)، أتبع بها المجموعة الأولى التي صدرت في شهر محرم من عام ١٤٢٢هـ.

وهي كسابقتها، تحوي عدة رسائل جديدة لشيخ الإسلام ابن تيمية، لم تُنشر من قبل فيما أعلم، حرصاً مني على نشر ما لم يُنشر أولاً.

وقد ذكرتُ في المجموعة الأولى (ص٧ ـ ١١) كثرة مؤلفات هذا الإمام، وأن ما طُبع منها لا يرقىٰ إلى ثلث كتبه، وبينتُ سبب فقدان كثير من كتبه وضياعها.

وقد يسّر الله لي هذه المجموعة الجديدة التي تحتوي غرراً من كتبه، أحسبها من آخر ما ألفه ـ ظناً ـ لما فيها من كثرة الإحالات

على ما كتب من قبل، ولما فيها من تحرير الكلام في مسألتين مهمتين تحريراً أوسع مما كتبه قبل ذلك:

إحداهما: بيان معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

والثانية: بيان حقيقة توحيد الألوهية، ومحبة الرب ﷻ، وتحقيق معنى: «لا يُحب شيء لذاته إلا الله»، فضلاً عن بقية الرسائل والمسائل الأخرى.

ورسائل هذه المجموعة هي:

١ ـ قاعدة في الإخلاص لله تعالى.

٢ ـ فصل في حق الله على عباده، وقسمه من أم القرآن، وما يتعلق بذلك من محبته وفرحه ورضاه.

٣ ـ فصل في صفات المنافقين.

٤ ـ فصل في التوحيد.

٥ ـ فصل في أن التوحيد الذي هو إخلاص الدين لله، أصل كل خير، من علم نافع، وعلم صالح.

وصف هذا المجموع:

أصل هذا المجموع من محفوظات مكتبة جار الله بتركيا، رقم (١٧٢٩)، ويحتوي على تسع رسائل، الخمس الأولى مضى ذكرها، أما بقية الرسائل فهي:

٦ ـ قاعدة في إرادة العدم والإعدام.

٧ ـ فصل في أن الله خلق القلب للإنسان يعلم به الأشياء، كما خلق العين يرى بها الأشياء. وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (٩/ ٣٠٧) وضمن الفتاوى الكبرى (١/ ٣٣٠).

٨ ـ مسألة في قوله تعالى: حق اليقين، وعين اليقين، وعلم اليقين. وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (١٠/ ٦٤٥).

٩ ـ فصل في المظالم المشتركة. وهي مطبوعة ضمن الفتاوى (٣٠/ ٣٣٧).

صحة نسبة هذه الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله:

لا شك أن من مهمات المحقق التأكد من صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وللعلم بذلك طرقٌ مشهورَةٌ، منها:

١ ـ أن يذكر المؤلف في بداية الكتاب اسمه، أو يُذكر اسمه ضمن المقدمة كما في كثير من رسائل شيخ الإسلام، حيث تبدأ ـ مثلاً ـ بـ (الحمد لله رب العالمين، قال الشيخ الإمام العالم المحقق، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، رحمه الله: فصل. . .

أو: مسألة سُئل عنها الشيخ الإمام العالم العامل الزاهد الورع، أوحد أهل زمانه، شيخ الإسلام، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني رضي الله عنه وأرضاه. .

٢ ـ أن ينص المؤلف في الكتاب المحقق على بعض كتبه الأخرى المشهورة، كأن يقول: وقد صنفت في هذه المسألة كتاب كذا.

٣ ـ أن يُحيل المصنف بعض المسائل إلى مواضع بسطها في كتبه الأخرى، وهذه من أشهر العلامات التي يُستدل بها على كتب شيخ الإسلام، حيث يُكثر من قوله: وقد بسطت هذه المسألة في موضع آخر أو: قد تقدم تقرير هذه المسألة في غير هذا الموضع. ونحو ذلك، وقد استخدم ابن تيمية هذا الأسلوب ـ المميز لكتاباته ـ في أكثر من (٢٥) موضعاً في هذه المجموعة.

٤ ـ أن يكون أسلوب النص المحقق موافقاً لأسلوب من نُسب إليه الكتاب، فلا يصلح أن يُنسب كتاب ضعيف الأسلوب، كثير الأخطاء، ضعيف الاستدلال، يظهر جهل مؤلفه بكثير من مسائل الشرع إلى إمام محقق مشهور، ضربت شهرته الآفاق.

فإذا كان لهذا المؤلف أسلوب مميز معروف لقرّائه، ميزوا ـ غالباً ـ بين ما صنفه، وبين ما نُسب إليه وليس من تصنيفه.

٥ ـ أن لا يحتوي الكتاب على مسائل عقدية أو علمية مخالفة لمذهب المؤلف، إذا كان لا يعرف عن المؤلف انتقال من مذهب إلى آخر، أو من عقيدة إلى أخرى، فلا يصح أن يُنسب إلى شيخ الإسلام كتاب أو رسالة تحتوي مخالفات عقدية لمذهب السلف.

٦ ـ أن ينقل بعض أهل العلم نصوصاً معزوة إلى الكتاب المحقَق، ويجدها المحقِق في ثنايا نسخته، كأن ينقل ابن القيم نصاً يعزوه إلى ابن تيمية، ثم يجد المحقق هذا النص في الكتاب الذي يحققه.

وهناك طرقاً أخرى للتثبت من صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه مبسوط بعضها في كتب فن تحقيق التراث، وبعضها يستطيع الباحث استنباطها بحسب الكتاب الذي يحققه، وموضوعه، والقرن الذي عاش فيه مصنفه. . . إلخ.

وفي هذه المجموعة توفرت عدة دلائل تدلّ بمجموعها على صحة نسبة هذه الرسائل إلى ابن تيمية، منها:

١ ـ ذُكر اسمه صريحاً في مقدمة عدد منها.

٢ ـ تضمنت كلها إحالات بسط مسائل علمية إلى مواضع أخرى من كتبه، وهي أكثر من خمس وعشرين إحالة.

٣ ـ تضمنت أسلوب ابن تيمية القوي في العرض والبيان

والاستدلال، ويغلب على ظني أنه لا يكاد يستطيع أحد أن يكتب في هذه المسائل بهذه القوة العلمية، وبهذا التقسيم، ودقة الاستنباط، وتحليل المسائل بهذه القدرة غير شيخ الإسلام ابن تيمية، ويكفي أن تقرأ الرسالة الخامسة الموسومة بـ (فصل في أن التوحيد الذي هو إخلاص الدين لله أصل كل خير من علم نافع وعمل صالح) لتعرف صحة ما ذهبتُ إليه.

٤ ـ تشابه مواضع كثيرة في هذه المجموعة مع ما ذكره في كتبه الأخرى، من حيث المعلومات وترتيب الأدلة، ونحو ذلك، وقد نبهت على عدد منها.

وصف المخطوط:

غلاف المخطوط: كتبت بعض الكلمات على غلاف المخطوط، وللأسف أن جزءاً منها مطموس غير واضح أو كامل العبارة، وكتب على الغلاف أسماء الرسائل الموجودة في هذا المجموع وهي: قاعدة في الإخلاص، فصل في صفة المنافقين، قاعدة المحبة للأعمال والحركات، قاعدة في إرادة العدم والإعدام واستطاعته وفعله وطلبه والتعليل به، قاعدة في وجوب العدل في المظالم المشتركة، قاعدة (. . .)[١].

وعلى الغلاف ختم لمكتبة جار الله بتركيا، ثم ختم مربع يحوي رقم المخطوط.

المؤلف: لم يُذكر اسم المؤلف على الغلاف، ولعل ذلك لوروده ضمن النص في بداية الرسائل الواردة في المجموع.

الناسخ: لم يُذكر اسم الناسخ.

---

(١) طمس في الأصل.

تاريخ النسخ: لم يُذكر.

الخط: تعليق، والكلمات بعضها معجمة، وبعضها مهملة، وغالباً ما يصل الناسخ الحروف ببعضها، بل يصل بعض الكلمات بالتي تليها.

عدد اللوحات: يقع المجموع في (١٢٣) لوحة، وقد وقع ـ فيما يظهر لي ـ خطأ في ترقيم اللوحات، حيث انتقل الناسخ في ترقيمه اللوحات من رقم (٨٨) إلى رقم (١٠١).

وفي كل لوحة (١٧) سطراً.

حالة المخطوط: يظهر أن المخطوط الأصلي تعرض لرطوبة أو نحو ذلك، حيث أصاب عدة مواضع من اللوحة الأولى طمس، وكذلك بعض المواضع القليلة في بقية المخطوط.

كما يُوجد في هامش النسخة تصحيحات تدل على أن الناسخ راجع النسخة على الأصل المنتسخ عنه.

ويبدأ المخطوط بقاعدة في الإخلاص لله تعالى وعبادته وحده لا شريك له، وينتهي برسالة في المظالم المشتركة، وفيها خرم في نهاية المخطوط وهو موجود ضمن المطبوع في مجموع الفتاوى (٣٠/ ٣٥٥) ومقداره قرابة (١١) سطراً.

صعوبات العمل في هذا المخطوط:

وفقني ربي الكريم المنان ﷻ على التغلب على الصعوبات التي واجهتني في هذا المخطوط، حيث مرّت بي مواضع لم أستطع قراءتها، أو معرفة الصواب فيها إلا بعد جهد وتأمل طويل، ومراجعة للمواضع التي تكلم فيها شيخ الإسلام عن نفس المسألة، ومن أسباب هذه الصعوبات:

١ ـ عدم حصولي على نسخة ثانية من الرسائل التي أخرجتها في هذه المجموعة الثانية.

٢ ـ إعجام الناسخ بعض الحروف وإهمال أخرى!

٣ ـ وصل الناسخ الحروفَ غير المتصلة بغيرها، ووصل أواخر بعض الكلمات بالتي تليها.

٤ ـ وجود طمس في عدد من المواضع.

٥ ـ تقسيم الكلمة بين سطرين، وهذه من عجائب هذا الناسخ، فقد قسّم كلمة (مقصوداً) بين سطرين، فكتب (مقصود) في آخر السطر و(اً) في بداية السطر التالي!

ولكن ـ ولله الحمد والمنة ـ وُفقت في التغلب على جلّ هذه الصعوبات.

منهج التحقيق:

سرت في منهج تحقيق النص على منوال المنهج السابق ضمن المجموعة الأولى[1] إلا أني زدت هنا أموراً:

الأول: أصلحت الأخطاء الواردة في بعض الآيات، دون إشارة إلى ذلك، ويظهر أن الناسخ يكتب طرف الآية ثم يكملها من حفظه دون النظر إلى النسخة التي ينقل منها، ولذلك وقعت له عدة أخطاء في بعض الآيات، لم أشر إلا لموضع واحد منها، فاقتضى التنبيه لذلك.

الثاني: أصلحت بعض الأخطاء النحوية الواردة في النص، ولم أشر إلى ذلك في الحاشية، لأن الناسخ غير دقيق في كتابته.

---

(١) انظر: المجموعة العلية (١/ ٢٣).

الثالث: تمييز النصوص المطولة التي ينقلها شيخ الإسلام عن غيره بلون أو خط مخالف لخط بقية نص الكتاب أو لونه، وهذا الأمر له أهميته التي لمستها عندما كنت أناقش بعض طلبة العلم في حديث: (من تقرَّب مني شبراً، تقرَّبت منه ذراعاً)، فادّعى أن شيخ الإسلام يقول: التقّرب هنا ليس هو القرب الحقيقي بل هو تقرب العبد بالعمل الصالح، وتقرب الرب بالثواب والمغفرة.

وهذا مخالف لمذهب ابن تيمية في هذه المسألة، فطلبت منه موضع ذلك، فأراني المجلد الخامس من مجموع الفتاوى (ص٤٠٧) فقلت له: هذا ليس كلام ابن تيمية، وإنما هو كلام ابن قتيبة الدينوري، وابن تيمية إنما أورده ليردَّ عليه.

وقد أورد ابن تيمية كلام ابن قتيبة بنصه في المجلد السابع من منتصف (ص٤٠٦) إلى أوائل (ص٤٠٩) وهذا نقل طويل، فيمكن في أثناء البحث عن طريق الفهارس أو الحاسب الآلي، أن يقف القارئ على موضع يظنه من كلام المصنف، فينسب إليه ما لا يقوله، بل قد يقول خلافه، كما في هذه الحادثة، ولذلك أدعو الباحثين إلى تمييز النصوص الطويلة ـ التي تبلغ نحو صفحة فأكثر ـ بلون أو خط مخالف لخط أصل الكتاب، ليتميز كلام المصنف عن كلام من ينقل عنهم، وأما النصوص القصيرة فيمكن الاكتفاء بتمييزها بين قوسين، كما هو مشهور.

وفي هذه المجموعة قمت بتمييز النصوص الطويلة التي نقلها ابن تيمية عن غيره بلون مخالف، تنبيهاً للقارئ[1].

صناعة تمهيد لمسائل الرسائل:

وهذا أمر لم أصنعه في المجموعة الأولى، بدا لي أن في عمله

---

(١) انظر (ص١٩٤ ـ ١٩٥) من هذه المجموعة.

خيراً عظيماً للكاتب والقارئ، فشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ ذو ذهن سيَّال، ومعارف متنوعة، وخواطر متلاحقة، فإذا كتب في مسألة بناها على قضايا ومسائل أساسية، وفي أثناء الكتابة، يمثّل بأمثلة، ويستطرد هنا وهناك بما له تعلق بجزئيات ما يكتبه، ويحشد أدلة من الكتاب والسنة، وقد يتكلم على أسانيد متون، وينبه إلى أخطاء بعض العلماء في شرحه لآية يستدل بها، ونحو ذلك من المعلومات المتناثرة هنا وهناك، مما قد يغرق القارئ في بحر هذه المعارف والفنون، ولا يدرك لِمَ أورد ابن تيمية هذه المسألة ضمن هذه القاعدة، وما دخل هذه الفائدة بهذه المسألة، وقد أصابني شيء من ذلك، فعندما لخصت المسائل الأساسية لكل رسالة أو قاعدة، ورتبت ما انتثر من عِقْدِ المسألة الواحدة في ثنايا الرسالة، تبينت لي فوائد كثيرة، وأدركت مقاصد المؤلف من إيراد أدلة أو أقوال أو تقسيمات عديدة، فأحببت أن يُشاركني القارئ في ذلك، ولذلك صنعت تمهيداً أقدمه قبل الرسائل كلها في قسم مستقل، ولعل القارئ إذا قرأ ما كتبه شيخ الإسلام في رسالة من هذه الرسائل، ثم عاد إلى ملخصه في التمهيد أن يجد فائدة أكبر، وفهماً أدق، واستيعاباً أشمل، وإن كنت أعلم أني قصرت في هذا التمهيد، وعذري أني بذلت وسعي، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والقارئ بين منصف يلتمس المعاذير، وآخر. .

وبعد. . أيها القارئ الكريم. .

ما من عمل بشرٍ إلا ويشوبه النقص والخلل، ومن تلمس خطأً وجد، والكريم من اغتفر قليل الخطأ في كثير الصواب، والمحسن من أصلح الخطأ وأهداه إليَّ، والعلم رحم بين أهله، ولا يجوز قطع الرحم[1].

---

(١) وهذه عناوين المراسلة:

العنوان البريدي: السعودية ـ مكة ـ ص ب: ١٣٧٣٤

البريد الإلكتروني: D_HISHAM@YAHOO.COM

وفي ختام المقدمة...

أحمد الله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، وأسأله ﷻ أن ينفع مؤلف هذه الرسائل وجامعها وناشرها وقارئها، وأن يجعل ذلك في موازين الحسنات، يوم لا ينفع مال ولا بنون.

كما أسأله ﷻ أن يغفر لي ولوالدي الكريمين، الفاضلين، وأن يجعلني عملاً متصلاً لهما دوماً، وأن يبارك في عملهما وعلمهما، وأن يختم لنا جميعنا بعمل صالح يرضيه عنا، وأن يمنَّ علينا بجمعنا في جنات الفردوس الأعلى، إنه هو السميع البصير.

وأسأله ﷻ أن يغفر لكل من ساعدني في إتمام هذا البحث، وأن يجزيهم خير الجزاء، في الدنيا والآخرة، ويجمعني بهم في جنات الفردوس الأعلى، إنه هو الرحيم الودود.

وأستغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه.

وكتبه/

أبو عبد الرحمن

هشام بن إسماعيل بن علي بن إبراهيم الصيني

في صبيحة يوم السبت الموافق الحادي عشر من شهر ربيع الآخر، من سنة ثلاث وعشرين وأربعمائة وألف للهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم

تمهيد

بيان المسائل الأساسية
التي تكلم عليها ابن تيمية
في هذه الرسائل

❖ الرسالة الأولى

قاعدة في الإخلاص لله تعالى

١ ـ وهي قاعدة في بيان أن كل عمل يعمله العامل فلا بد له فيه من أمرين:

الأمر الأول: من مراد مقصود بالعمل.

الأمر الثاني: الوسيلة إلى ذلك العمل.

٢ ـ ثم بيّن أن معنى حديث: (وإنما لكل امرئ ما نوى) أنه ليس للعامل من العمل إلا ما نواه، وهو المقصود المراد بالعمل.

٣ ـ وهذا الحديث عام لا يجوز تخصيصه بالأعمال الشرعية، كما جعله بعض الفقهاء، وهو كلام تام لا يحتاج إلى إضمار قبول الأعمال أو غير ذلك، كما يضمره بعض الفقهاء، وإنما حملهم على ذلك توهمهم أن النية المراد بها: النية المقبولة، أو الصحيحة المأمور بها، فزادوا في لفظ الحديث ما لم يذكر ونقصوا من معناه ما أريد.

٤ ـ والإضمار في الحديث هنا ممتنع، لأنه قال في تمام الحديث: (فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها. . .) فقد جمع في العمل الذي هو الهجرة بين الشيئين المقبولة والمردودة، والمحمودة والمذمومة، والصحيحة

والفاسدة، وقوله: (وإنما لكل امرئ ما نوى) يَعُمُّ من نوى المقصود المحمود، وهو من أراد الله ورسوله، ومن نوى غير ذلك، وهو المرأة والمال، فكيف يجوز أن يقال مع ذلك: إنه أراد قبول الأعمال وصحتها بالنيات، أو صحة الأعمال الدينية؟

٥ ـ ثم بيّن أن الكلام في هذه القاعدة مبني على أمرين:

الأول: في الواقع الموجود.

الثاني: في الواجب المقصود.

٦ ـ **أما الأول:** فكل حي متحرك بإرادته فلا بد أن يكون له في ذلك العمل مطلوب ما، ولهذا قال النبي ﷺ: (إن أصدق الأسماء الحارث وهمام)، فالحارث: الكاسب العامل، والهمام: صاحب الهم الذي يكون له إرادة وقصد.

٧ ـ وقد بينت فيما تقدم أن طلب المخلوق لا بد أن يتعلق بغيره، فكما أنه لا يكون فاعل نفسه، لا يكون مطلوب نفسه.

٨ ـ وبينت أن المخلوق كما لا يكون فاعلاً، لا يكون مطلوباً، فليس المطلوب الحقيقي إلا الله، ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا.

٩ ـ **وأما الثاني:** في الواجب من المقاصد والوسائل.

أما المقصود المطلوب لذاته، فلا يجوز أن يعبد إلا الله، وهذا أصل الدين وأساسه.

وأما الوسيلة، وهي الأعمال الصالحة الحسنة التي على السنة، إذ ليس كل عمل يصلح لأن يعبد به الله، ويراد به وجهه.

❖ الرسالة الثانية

فصل في حق الله على عباده، وقسمه من أم القرآن، وما يتعلق بذلك من محبته وفرحه ورضاه

١ ـ بيّن في هذه الرسالة أن التوحيد هو حق الله على عباده، واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ (٥٧) إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ (٥٨)﴾.

وبحديث: (يا معاذ! أتدري ما حق الله على عباده؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ أن لا يعذبهم).

٢ ـ ثم بيّن أن حقيقة التوحيد والعبادة، له من الله مزية واختصاص، بذلك صار محبوباً مأموراً به، وذلك من وجهين:

أحدهما: من جهة عوده إلى الخلق، لما في الدين من مصلحتهم ومنفعتهم في الدنيا والآخرة بالثواب والنعيم المقيم المتعلق بالمخلوق، والمتعلق بالخالق، كالنظر إلى وجهه الكريم.

والثاني: من جهة عوده إلى الخالق حتى يصح أن يكون محبوباً لله مرضياً محموداً مفروحاً به.

٣ ـ وأما نفس تَنَعُّم هذا العبد، وتعذب هذا العبد، وصلاح هذا، وفساد هذا، سواءً بالنسبة إلى الله من جهة الخلق

والمشيئة والتكوين، فلا بد أن يكون لأحدهما ـ أي: تنعّم العبد أو عذابه ـ إلى الله إضافة وتعلق ونسبة بها يكون محبوباً له، مرضياً مفروحاً به، محموداً مثنياً على أصحابه، ويكون الآخر مسخوطاً عليه، ممقوتاً مبغضاً، ونحو ذلك، ووراء ما يلحقه من العذاب.

٤ ـ وهذا الفرق هو حقيقة الدين، وسرّ الأمر والنهي، وغاية التكليف الشرعي، ومقصود الرسالة والكتاب.

٥ ـ وهذا الفرق هو الذي يبيّن الحكمة من خلق الخلق وأمرهم بالدين.

٦ ـ وهذه المسألة اختلف النظار فيها، فقالت المعتزلة والقدرية: إنه فعل ذلك لنفع الخلق ومصلحتهم، وزعموا أن هذا وجه حسن الفعل والأمر، وإن لم يكن هذا واقعاً بالجميع ولا عائداً منه حكم إلى الفاعل، ثم التزموا على هذا مسائل التعديل والتجوير، والتحسين والتقبيح بالقياس الفاسد على الخلق، واضطربوا فيه اضطراباً لا ينضبط.

٧ ـ ويُردّ على هذا القول بأنه عندكم أن جميع هذه الصفات تعود إلى معنى النفع والإضرار، فإن مصلحة العباد والإحسان إليهم وغير ذلك هو عندكم نفعهم، وضد ذلك إضرارهم، فعطلتم صفات الله ـ من الحب والبغض، والرضى والغضب ـ من هذا الوجه.

٨ ـ وأما زعمهم أن الله إنما خلق وأمر لنفع الخلق، فالجواب عنه:

أ ـ يُقال لكم: أي فرق بالنسبة إليه، نَفَعَهم أو لم ينفعهم؟

فإن جعلتم ذلك قياساً على الخلق، فالخلق إنما يحسن منهم، نفع بعضهم لبعض، لأن النافع يعود إليه من نفعه مصلحة له، وإلا فحيث لا مصلحة له في ذلك، لا يكون نفعه حسناً.

ب ـ ويقال لكم أيضاً: النافع من الخلق يختلف حاله، بين ما قَبل أن ينفع، وبعد ما ينفع، فيُكْسِب نفسه بذلك صفة كمال له، يدرك ذلك من نفسه، ويدرك ذلك الخلق منه، فنفس السخي الجواد أكمل وأشرف وأعظم من نفس البخيل الجبان، كما قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾﴾ فهل تلتزمون هذا في حق الله؟

جـ ـ ويقال لكم: إذا كان المقصود مجرد النفع، والفاعل قادر، فهلا حصل النفع للجميع؟ ففي انتفائه في صور كثيرة، وحصول الضرر، دليل على أن هناك مقصوداً آخر.

ويُورد عليهم ما في المخلوقات من أنواع المضار، وما في المأمورات من ذلك.

د ـ ويُقال لهم: ما الموجب لما وقع من أنواع المضرات بالكفار والفساق، إذا كان المقصود نفعهم بالتكليف، وهم لم يقبلوا هذا النفع، فما الموجب لمقابلتهم بأنواع من العقاب والسخط والمقت إذا لم يصدر منهم إلا مجرد عدم قبول نفعهم؟ لولا أن هناك أسباباً أخرى، وحكمة أخرى لم يعلموها، ولم يتكلموا بها.

هـ ـ ويُقال لهم: ولم خلقهم للعبادة؟ فقالوا: لنفعهم، قيل لهم: فقد أراد ما علم أنه لا يحصل.

و ـ ثم قيل لهم: فلم لا أعانهم على مراده؟ فقالوا:

استفرغ وسعه، ولم يمكنه أن يجعل لهم إرادة، وإنما أمكنه أن يجبرهم ويضطرهم إلى الإيمان والعبادة، وتلك لا تنفعهم.

وأما العبادة الاختيارية، فلا يقدر عليها إلا هم، ولا يفعلها إلا هم، والتزموا من اللوازم الفاسدة ما يطول وصفه، وردّ الناس عليهم ردوداً يطول وصفها.

ز ـ وقيل لهم: وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾، وقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، قال جمهور السلف ما دلّ عليه الخطاب: خلق فريقاً للرحمة، وفريقاً للاختلاف.

فقالوا: هذه لام العاقبة والصيرورة، لا لام الغرض والقصد والإرادة، فإن الفاعل الذي يقصد غاية، تكون اللام في فعله للتعليل والإرادة، إذ هي العلة الغائية، والذي لا يقصدها، تكون اللام في فعله لام العاقبة.

حـ ـ فيقال لهم: لام العاقبة، إما أن تكون من جاهل بالعاقبة، كقوله: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ أو من عاجز عن دفع العاقبة السيئة، كقولهم لدوا[1] للموت، وابنوا للخراب.

فأما العالم القادر، فعلمه بالعاقبة [السيئة] وقدرته على وجودها ودفعها، ينبغي أن لا يكون مريداً لها.

فافترق القدرية فرقتين، **الأولى**: منهم من اختار أنه لم يكن عالماً بما يؤول إليه الأمر من الطاعة والمعصية.

---

(١) فعل أمر من ولد يلد، فتنبه!

والثانية: اختارت أنه لا يقدر على أن يفعل بهم غير ما فعل من الإعانة، وهؤلاء أكثر القدرية.

٩ ـ وقالت الأشاعرة ونفاة الحكمة والتعليل: لا يجوز تعليل شيء من ذلك، بل خَلَق وأَمَرَ لمحض المشيئة، وصِرْفِ الإرادة، ولا يجوز تعليل ذلك لمصلحة العباد ونفعهم، ولا غير ذلك، وهذا القول يلزمه من اللوازم الفاسدة ـ التي تتضمن التسوية بين محبوب الله ومكروهه، ومأموره ومنهيه، وأوليائه وأعدائه ـ أشياء فيها من البطلان والشناعة، ما يعلم به تفريط هؤلاء وغلطهم.

١٠ ـ ومما يُردّ به على الأشاعرة ومنكري التعليل أن يقال: معلوم أن الإرادة المحضة خاصتها التخصيص، كتخصيص بعض الأعيان بنوع من المقادير والصفات، مما يمكن ضده وخلافه.

أما التخصيص بالخير دون الشر، والنفع دون الضر، والنعيم دون العذاب، وجعل هذا محبوباً، وهذا ممقوتاً، فلا يجوز أن يكون معنى هذا الإرادة المحضة، لأن الإرادة متعلقة بكل حادث، وحكمها في سائر أنواع الحوادث حكم واحد، فلم سميت هنا محبة، وهنا بغضاً، ألا ترى أن الإرادة المتعلقة بغير المأمور به والمنهي عنه لا تدعُ إلى ذلك، فلا يقال في حق الجائع والشبعان: هذا محبوب، وهذا مبغض، وإن كان أحدهما متنعماً بما هو فيه، والآخر معذباً بما هو فيه.

فإذا كان قد أثاب قوماً بعملهم الصالح في الدنيا والآخرة، وعاقب قوماً بعملهم السيئ في الدنيا والآخرة، بمشيئته.

وفرق بين الجائع والشبعان، بمشيئته، فلم جعل في هؤلاء محبوباً ومكروهاً، ولم يجعل في باب الشبعان والجائع محبوباً

ومكروهاً، حيث لا يتعلق به أمر شرعي، فتعلق الحب والبغض بالأمر الديني الشرعي، دون ما لم يتعلق به ذلك ـ مع أن الإرادة عامة التعلق بجميع الكائنات ـ دليل على أن باب أحدهما ليس هو باب الآخر، فلا يصح أن نقول: إن الله خلق الخلق وأمرهم بالدين لمشيئته فقط، بل لا بد من إثبات الحكمة في ذلك.

١١ ـ والمذهب الثالث في هذه المسألة مذهب الفلاسفة، وقولهم مقارب لقول الأشاعرة، فالفلاسفة يدّعون أن هذه المخلوقات لازمة لذاته، وإن قالوا: إنها صادرة عن عنايته، وإن تضمنت ما تضمنت من منافع الخلق، ومصالحهم بطريق اللزوم.

ويجعلون ذلك علة غائية، ثم إنهم يتناقضون فلا يجعلون ذلك مقصوداً للفاعل، ولا مراداً له بالقصد الأول، وإلا لزمهم ما لزم الأولين من التعليل، فيثبتون في أفعاله من الحكم، والعلل الغائية، والمنافع، ما لا يصدر إلا عن قصد وإرادة، ثم يتكلمون عن الإرادة بما يناقض ما قالوه.

١٢ ـ والمذهب الرابع يقول أصحابه: إنه فعل ذلك ليحمد ويشكر ويمجد، أعني خلْقَه سبحانه للخلق، كما دلت عليه النصوص في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

لكن هؤلاء يرد عليهم سؤلان عظيمان: سؤال يتعلق بالأفعال والقدر، وسؤال يتعلق بالأسماء والصفات.

١٣ ـ أما السؤال الأول المتعلق بالأفعال والقدر، فهو:

إن الله خلق العباد ليعبدوهُ ويحمدوه، فلمَ لمْ يحصل مراده من جميع الخلق مع قدرته عليه؟

وهذا السؤال لما استشعر الناس وُرُودَه، أجابوا عنه على أصولهم.

فقال الفريق الأول: وهو قول كثير ممن ينصر السنة: ﴿إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾: إلا ليعرفون، يعني المعرفة العامة الفطرية الموجودة في المؤمن والكافر، وهذا القول ضعيف جداً، وهو مردود عليه من وجوه:

أ ـ لأنه ذمهم على ترك التوحيد، مع أن جميع الناس مفطورون على المعرفة العامة.

ب ـ ولأن ذلك لم يوجد من المجانين ولا من الجاحدين.

ج ـ ولأنه أي مقصود له في ذلك، حتى ينفي إطعامهم ويثبت ذلك، إذا كان الكل سواء؟

وقال فريق ثانٍ ـ وهو مذهب الكرَّامية ومن وافقهم ـ: الجن والإنس هنا خاصاً لمن عبده، وهو ضعيف لوجوه[1].

أ ـ فإن قصد العموم في الآية ظاهر وبيّن بياناً لا يحتمل النقيض، إذ لو كان المراد المؤمنين فقط لم يكن فرق بينهم وبين الملائكة، فإن الجميع قد فعلوا ما خلقوا له، ولم يذكر الإنسان والجن عموماً، ولم تذكر الملائكة، مع أن الطاعة والعبادة وقعت من الملائكة دون كثير من الإنسان والجن.

ب ـ وأيضاً فإن سياق الآية يقتضي أن هذا ذم وتوبيخ لمن

---

(١) هذه الوجوه لم تُذكر ضمن هذه الرسالة، وهي مستفادة مما ذكره ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٨/ ٤٠ ـ ٤٣) وذكرتها هنا لإكمال الفائدة والبيان.

لم يعبد الله منهم، لأن الله خلقه فلم يفعل ما خلق له، ولهذا عقبها بقوله: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ فإثبات العبادة ونفي هذا يُبين أنه خلقهم للعبادة، ولم يرد منهم ما يريده السادة من عبيدهم، من الإعانة لهم بالرزق والإطعام، ولهذا قال بعد ذلك: ﴿فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ذَنُوبًا﴾ أي: نصيباً ﴿مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَٰبِهِمْ﴾ أي: المتقدمين من الكفار، أي: نصيباً من العذاب، وهذا وعيد لمن لم يعبده من الإنس والجن، فَذِكْرُ هذا الوعيد عقب هذه الآية من أولها إلى آخرها يتضمن وعيد من لم يعبده، وذكر عقابه لهم في الدنيا والآخرة، فقال تعالى في أولها: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرْوًا ﴿١﴾ - إلى قوله - إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ ﴿٥﴾ وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ ﴿٦﴾﴾، ثم ذكر قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾﴾، ثم ذكر وعيد الآخرة بقوله: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى غَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴿١١﴾ يَسْـَٔلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٢﴾ يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ ﴿١٣﴾﴾، ثم ذكر وعده للمؤمنين فقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾ - إلى قوله - وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾، ثم ذكر قصص من آمن فنفعه إيمانه ومن كفر فعذبه بكفره، فذكر قصة إبراهيم ولوط وقومه وعذابهم ثم قال: ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَآ ءَايَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٣٧﴾ وَفِى مُوسَىٰٓ إِذْ أَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾﴾ أي: في قصة موسى آية أيضاً... ثم ذكر أنه بنى السماء بأيد، وفرش الأرض، وخلق من كل شيء زوجين لعلكم تذكرون، فلما بيّن الآيات الدالة على ما يجب من الإيمان به وعبادته، أمر بذلك فقال: ﴿فَفِرُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۖ إِنِّى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ وَلَا تَجْعَلُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۖ﴾ الآية، ثم بين أن هؤلاء المكذبين من جنس من قبلهم ليتأسى الرسول والمؤمنون، ويصبروا على ما ينالهم من أذى الكفار، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى

﴿ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾﴾ فهذا كله يتضمن أمر الإنس والجن بعبادته وطاعته وطاعة رسله واستحقاق من يفعل [المعاصي] العقوبةَ في الدنيا والآخرة، فإذا قال بعد ذلك: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾، كان هذا مناسباً لما تقدم، مؤتلفاً معه، أي: هؤلاء الذين أمرتهم إنما خلقتهم لعبادتي ما أريد منهم غير ذلك لا رزقاً ولا طعاماً.

فإذا قيل: «لم يرد بذلك إلا المؤمنين». كان هذا مناقضاً لما تقدم في السورة.

جـ ـ وصار هذا كالعذر لمن لا يعبده ممن ذمه الله ووبخه، وغايته يقول: أنت لم تخلقني لعبادتك وطاعتك، ولو خلقتني لها لكنت عابداً، وإنما خلقت هؤلاء فقط لعبادتك، وأنا خلقتني لأكفر بك، وأشرك بك، وأكذب رسلك، وأعبد الشيطان وأطيعه، وقد فعلت ما خلقتني له، كما فعل أولئك المؤمنون ما خلقتهم له، فلا ذنب لي ولا أستحق العقوبة.

فهذا وأمثاله مما يلزم أصحاب هذا القول، وكلام الله منزه عن هذا، وهم إنما قالوا هذا، لأن الله تعالى فعال لما يريد، قالوا: فلو كان أراد منهم أن يطيعوه، لجعلهم مطيعين كما جعل المؤمنين [مطيعين]) انتهى كلامه المنقول من مجموع الفتاوى باختصار وتصرف يسير.

١٤ ـ ثم بين أنه لفهم الآية يُرجع إلى معنى اللام في قوله: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ ولا بد من بيان الكلام في ذلك على أصول العربية التي نزل بها القرآن، فإن هذه اللام التي يُنصب بها الفعل، هي في الحقيقة لام الجرّ، أضمر بعدها أنَّ، فانتصب

الفعل، ولهذا تليها الأسماء المجردة، كما في قوله: ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

والتحقيق أن اللام في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾، لام الإرادة الدينية التي تقتضي المحبة والرضا والأمر الشرعي.

واللام في قوله: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٩]، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] لام الإرادة العامة الشاملة.

١٥ ـ ويجب الفرق بين اللامين والعلتين والغايتين، كما فرق بين الأمرين والإرادتين والحكمين والبعثين والإرسالين.

وليس كل ما يحبه ويرضاه ويفرح به لخلقه يكون، وإنما كل ما شاء يكون، وذلك أنه، وإن أحب عبادتهم، فلا يجب في كل ما أحبه الحي أن يفعله، بل قد يكون في حقنا من يترك محبوبه لمُعارض راجح، أو يتركه فلا يفعله، لا لمعارضٍ راجح، ولا نقص في ذلك، كالأفعال الحسنة التي تستحب لنا، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴿٢٧﴾﴾ [إبراهيم: ٢٧].

ثم إن منهم من شاء كونَ العبادة فأعانه، ومنهم من لم يشأ كونَ ذلك فلم يعنه، ولكنه من ذُرا جهنم.

١٦ ـ والسؤال الثاني المتعلق بباب الأسماء والصفات: أي مقصود له في أن يعبدوه ويحمدوه، إذا كان غنياً عن العالمين، وهو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد.

ثم إما أَنْ يكون يحصل بالعبادة ما لم يكن حاصلاً، فيكون قبله ناقصاً، أو يكون قبل العبادة وبعدها سواء، فسيّان

عبدوه أو لم يعبدوه، ويتصل ذلك الكلام في حلول الحوادث به، إذا حصل له بالعبادة ما لم يكن حاصلاً.

وهذا السؤال هو الذي منع جمهور متكلمي أهل الإثبات على التعليل وردّ الأصول إلى محض المشيئة.

فنقول في الجواب: غناه عن العالمين، لا يمنع أن يحب ويرضى ويفرح، والإيمان به، والعمل الصالح، لأن هذه الأعمال الصالحة إذا وجدت، فهو الذي خلقها وأوجدها، فلم يكن في ذلك فقر إلى غيره بوجه من الوجوه.

وأما تجدد هذه العبادات، فهو بمنزلة تجدد المسموعات والمرئيات، في كونه يسمعها ويراها، فما كان الجواب عن تلك، فهو الجواب هذه.

كما يقال: إما أن يكون بالسمع والبصر يحصل له إدراك لم يكن، أو لم يحصل؟

فإذا لم يحصل، فلا فرق بين وجودها وعدمها، وإن حصل لزم أن يكون قبل ذلك ناقصاً، ولزم حلول الحوادث به.

فإذا أجيب عن ذلك بأن ذلك ليس بكمال بالنسبة إليه، أو أن المتجدد هو أمر عدمي، لا أمر ثبوتي، وقنع العقل بذلك الجواب، فهو الجواب هنا.

وإن قيل: الكمال أن يكون بحيث يسمع ويبصر كل ما يحدث من مسموع ومرئي؟

وقيل: والكمال أن يكون يحب ويفرح بكل ما يحدث من محبوب ومرضي ومفروح به.

وإذا قيل: ليس ثبوت هذا الإدراك بمنزلة حلول الحوادث بالمخلوق التي يستلزم حدوثه وإمكانه؟

قيل: وليست ثبوت هذه الأحوال المتعلقة بالإدراك، من المحبة والرضا والفرح والغضب، بمنزل حلول الحوادث بالمخلوق، التي تستلزم حدوثه وإمكانه.

وإن قيل: إن علمه وسمعه وبصره وإرادته، تتعلق بالأنواع الكلية الحافظة لما يتجدد من الأشخاص التي تندرج فيها؟

قيل: وكذلك محبته ورضاه وفرحه تتعلق بالأنواع الكلية الحافظة لما يتجدد من الأشخاص التي تندرج فيها.

فما كان جواباً عن أحد البابين، وهو ما أُثْبِتَ من الصفات، كالسمع والبصر والإرادة، فهو الجواب عن الباب الآخر، وهو المحبة والرضى والفرح ونحو ذلك.

١٧ ـ فإن قيل: هذا يقتضي وصفه باللذة، ومن وصفه بها، وصفه بالألم، وذلك يقتضي حدوثه أو إمكانه؟

قيل: العبارات المجملة لا نطلقها إذا لم يجئ بها الشرع إلا مفسرة، فالشرع جاء بالحب والرضا والفرح والضحك والبشبشة ونحو ذلك، وجاء أنه يُؤذى ويصبر على الأذى، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقال النبي ﷺ: (ما أحد أصبر على أذى يسمعه من الله) فهذه الصفات حق نطق بها الكتاب والسنة، واتفق عليها سلف الأمة، ودلَّ العقل القياسي والعقل الإيماني على صحتها.

١٨ ـ وأما إطلاق لفظ اللذة والألم والعشق ونحو ذلك، فلا ينبغي إطلاقه في حق الله، لأن اتباع الألفاظ الشرعية في هذا الباب من الأدب المشروع لنا، إما إيجاباً، وإما استحباباً، فإذا تركنا إطلاق هذا اللفظ مع صحة المعنى، فلعدم جواز الخروج عن الألفاظ الشرعية في هذا الباب، أو لاستحباب ترك

الخروج عن الألفاظ الشرعية في هذا الباب.

١٩ ـ وأما إذا كان اللفظ فيه إجمال، فإطلاقه بلا تفسير ممنوع منه، لما فيه من إضلال المستمع، وتنفير القلوب الصحيحة، ولعدم دلالته على المعنى المقصود، إلا بعد مقدمات غير مذكورة.

٢٠ ـ وأما كون ذلك مستلزم للحدوث أو الإمكان، فلا دليل عليه ألبتة، بل عامة الصفات الثابتة قد يقال فيها مثل ذلك.

ومن أثبت شيئاً من الصفات، مثل إرادة قائمة، يُورد عليه مثل ذلك، بل نفس إثبات كونه خالقاً للخلق، وآمراً بالدين، يُورد عليه مثل ذلك، وهو إيراد فاسد، لأن مبناه على قياس الله على ابن آدم، الذي كان معدوماً ثم وُجد، ولا وجود له من نفسه، وإنما وجوده بخالقه، والله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

٢١ ـ والإرادة نوعان:

أ ـ إرادة كونية هي مقتضى الربوبية، وهي إرادة فاعلية، وهي من اسمه الأول.

ب ـ إرادة دينية شرعية، هي مقتضى الإلهية، وهي إرادة غائية، وهي من اسمه الآخر.

فقوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ هي إرادة غائية دينية، وهي مقتضى ألوهيته، وقد تكون من العباد، وقد لا تكون.

❖ الرسالة الثالثة

فصل في صفات المنافقين

١ ـ ذكر ابن تيمية في هذه الرسالة المثلين المضروبين للمنافقين في القرآن، وهما: المثل الناري، والمثل المائي.

٢ ـ أما المثل الناري، ففي قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾.

فمثَّلَهم بالذي جعل لنفسه ناراً يُنتفع بضوئها، فلما أضاءت ذهب النور، وبقي في ظلمة لا يبصر، وأخبر أنهم صم بكم عمي لا يرجعون إلى الحال التي كانوا عليها من الهدى والنور، وهذه حال من ارتد عن الهدى بالكلية.

٣ ـ وأما المثل المائي، ففي قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾.

فمثَّلهم بحال من كان في مطر فيه ظلمات، ورعد يُسمع، وبرق يُرى، وأنهم يخافون من صوت الصواعق، ومن لمعان البرق، فيمتنعون من النظر [فيغلقون أعينهم]، ويمتنعون من السمع فيضعون أصابعهم في آذانهم، خشية أن تصيبهم آفة، وهم

مع ذلك إذا أضاء لهم مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم قاموا، فهذه حال من يكون إدراكه الذي هو سمعه وبصره، وعمله الذي هو حركته، فيه خلل واضطراب وآفة ونقص وفساد، ولكن لم يعدم ذلك بالكلية، وهذه نسبة حال من فيه إيمان ونفاق، وفي قلبه مرض.

٤ ـ وهؤلاء جاء فيهم قوله تعالى في سورة المنافقين: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٣﴾﴾، فأخبر أنهم آمنوا ثم كفروا، كما ذكر نحو ذلك في سورة البقرة، وهذا يقتضي شيئين:

أحدهما: أنه قد كان منهم ما هو إيمان، وأنهم رجعوا عنه، ومعلوم أنهم ليسوا كالمرتدين الظاهرين الردة، بل هذه حال المنافقين المتناقضين، الذين يقولون قول المؤمنين، ويقولون ما ينقض قول المؤمنين، ولو كانوا صادقين مجمعين القول الأول، لم يأتوا بما يناقضه.

والثاني: أنهم ليسوا أيضاً تاركين لكل ما يتركه المؤمنون ويفعلونه، بل يوافقونهم على شيء، ويوافقون شياطينهم على شيء، وهم وإن كانوا في الظاهر مع المؤمنين، ففي الباطن مع شياطينهم، وهذا هو النفاق، وقد فُسِّر بذلك إيمانهم وكفرهم، أي آمنوا ظاهراً ثم كفروا باطناً.

فالقرآن يدلّ على أنهم أولاً حصل لهم هدى، ثم رجعوا عنه، مع كونهم أظهروا خلاف ما يبطنون، وهذه حال طوائف من العباد، يقرون بالحق من بعض الوجوه، ولم يقروا به إقراراً

تاماً، فهم كاذبون في دعواهم الإيمان به، ثم إنهم يتناقضون فيأتون بما ينافي الإيمان.

٥ ـ ثم بيّن أن النفاق ينقسم إلى أكبر وأصغر، وكأنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقصد أن النفاق الأصغر طريق إلى النفاق الأكبر، وأن من تدبر حال كثير من أئمة الضلال ـ من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ومن فيه شعب من ذلك من الجهمية والرافضة ونحوهم ـ وجدهم على ذاك الحال، حيث بدأ بهم النفاق الأصغر فوصلوا إلى النفاق الأكبر، كالذي يكون مسلماً، ثم يتفلسف وينافق شيئاً بعد شيء، كالقرامطة الذين كان أولاً فيهم إسلام، وإن كانوا مبتدعة من الشيعة مثلاً، ثم إن النفاق قوي فيهم، حتى جحدوا ما كانوا أقروا به أولاً، وصاروا يقولون: لا نقول حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا سميع ولا أصمّ، ونحو ذلك، فيمتنعون أن يصفوا الله تعالى بالصفات الثبوتية أو السلبية، فهذا في الحقيقة ترك الإيمان الواجب، وإن كانوا قد تركوا أيضاً الكفر الوجودي، فإن عدم الإيمان كفر، وبذلك يزول الهدى والنور الذي حصل لهم.

ولا ريب أن في هؤلاء طوائف فيهم إقرار وإنكار، وعلم وجهل، فهؤلاء لهم المثل الثاني، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعلم.

٦ ـ ثم انتقل إلى الكلام عن مشابهة المثلين السابقين للمنافقين بالتمثيل بالماء والنار الوارد في سورة الرعد في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ﴾.

٧ ـ وبيّن أن الماء فيه رطوبة، والنار فيها حرارة، وأن الحياة لا تكون إلا بهما.

❖ الرسالة الرابعة

فصل في التوحيد

١ ـ وهو في الكلام على قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾.

٢ ـ بدأ في هذه الرسالة بالكلام على العلل الفاعلية والغائية، ومسائل الدور القبلي والمعي الاقتراني، وانتقل إلى الكلام على خلاف الفقهاء في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، وهل نجعل الوصفين المناسبين للحكم الواحد علتين، كل منهما مستقل بالحكم دون الآخر، بدون أن يعلم ذلك بدليل غير الاستنباط، أو نجعلهما جزءا علة؟ ورجح الثاني.

٣ ـ وبيّن أن الشيء الواحد لا يجتمع له سببان مستقلان، وكذلك الفعل الواحد والمفعول الواحد، لا يتصور أن يصدر عن فاعلين تامين، فالشخصان المتعاونان على حمل شيء، يقوم بذات كل منهما من الفعل ما لا يقوم بذات الآخر، فليس فعلهما واحداً، بل متعدداً.

وأما المفعول، وهو أثر فعلهما، وهو ما قام بالمحمول من الحمل، فأثر فعل أحدهما الموجود في المحمول، ليس هو أثر فعل الآخر، بل هو غيره، والمحمول لم يكن محمولاً بفعل هذا وحده وأثره، ولا بفعل هذا وحده وأثره، بل بالمجموع، فليس كل منهما فاعلاً، بل جزء فاعل، والفاعل مجموعهما، وليس كل منهما مستقلاً بالحمل في مثل هذا، بل المعلوم

بالاضطرار أن المفعول بين فاعلين لا يكون كل منهما مستقلاً به، فإن المستقل هو الذي يفعل الفعل وحده، فإذا قُدّر أن له فيه شريكاً ـ وقيل مع ذلك: إنه مستقل ـ كان جمعاً بين النقيضين، وكان التقدير أنه ما فعله إلا وحده، وأنه ما فعله إلا هو وغيره، فيكون فيه إثبات فعل الغير، وهذا جمع بين النقيضين.

٤ ـ وبيّن أن الاشتراك في الفعل من الشريكين، أنه إذا لم يكن كل واحد منهما قادراً على ذلك الفعل وحده كان عاجزاً، وإن كان قادراً على العمل وحده، فوجود الآخر معه يمنعه عن نفاذ قدرته، إذ هو لا يمكن مع معونة الآخر أن يفعل الفعل كله، بل بعضه، فإن كان الكل مقدوراً كان ممنوعاً، وإن لم يكن الكل مقدوراً، كان عاجزاً، والممنوع كالعاجز، فالمشاركة في العمل تقتضي عجز كل منهما، وعدم كمال قدرته على ذلك العمل حين الاشتراك.

وهذا يمانع أن المنع من فعل البعض، كالمنع من فعل الجميع، فظهر أن الاشتراك نفسه ـ مع التعاون والتناصر ـ هو تمانع يقتضي عجز كل منهما.

٥ ـ وأما التمانع الذي قدروه ـ أعني المتكلمين ـ فذاك تمانع الإرادتين، فهذا لا يكون إلا مفروضاً، لا يمكن أن يكون موجوداً، فلا يتصور صدور العالم عن ربَّين متمانعين، بل المتمانعان لا يفعلان شيئاً.

٦ ـ وظنهم أن هذه الآية هي دليل التمانع غلط عظيم، فإن التمانع لا يُقدّر في فعل موجود أصلاً، وقولهم: لو قُدر قادرين ـ لكان إذا أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، إما أن ينفذ مرادهما فيجتمع الضدان، أو لا ينفذ

مرادهما، فيكونا عاجزين، أو ينفذ مراد أحدهما، فهو الرب القادر، والآخر مربوب عاجز ـ لا يدل على امتناع الاشتراك فيما وجد، وإنما يدلّ على أن المتمانعين لا يفعلان شيئاً ما داما متمانعين، إذ حينئذٍ يلزم اجتماع الضدين، أو عجز الربَّين، والعاجز لا يفعل.

٧ ـ لكن ليس فيه ما يدلّ على أنهما إذا لم يتمانعا بل تعاونا أنهما لا يفعلان. فمن أين يدلّ هذا على أن الفعل الموجود لا يكون عن اثنين، لكن دلّوا به من وجه آخر، وهو أنهما لو وجدا لتمانعا في الفعل فكان الفعل لا يوجد، وقد وجد الفعل، فلم يتمانعا، فلم يوجدا، فاستدلوا بوجود الفعل على انتفاء التمانع.

٨ ـ وأيضاً فإن المتعاونين لا بد لا يتميز مفعول أحدهما عن مفعول الآخر، فلا يكون الشيء الواحد الموجود في العالم واحداً فِعْلَ أحدهما، ومعلوم أن العالم يتميز فيه هذا عن هذا يدلّ عليه قوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾، ولهذا قال الثنوية: بأن مفعول النور ليس هو مفعول الظلمة، بل زعموا باختلاط المفعولين وامتزاجهما مع التباين، كما زعم من زعم من الثنوية بأن نفس الأصلين امتزجا واختلطا ثم تميزا، فلم يقل أحد من العقلاء: إن المفعول الواحد صدر عن اثنين، وهذا توحيد الربوبية، وهو متفق عليه بين العقلاء، ولم يكن هو المقصود بالذكر ولا الآية أنزلت لتقريره، كما يظنه من يظنه من المتكلمين، وإنما هي لتوحيد الإلهية المستلزم لتوحيد الربوبية، وهو الذي قصدناه في هذا الموضع.

٩ ـ ثم بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه كما يستحيل أن يكون رَبَّان كل منهما فاعل الشيء، فكذلك يستحيل أن يكون إلهان، كل منهما معبود

الشيء، لاستحالة كون كل من الشيئين فاعلاً للآخر وعلة له، فيستحيل أن يكون كل منهما هو المقصود للآخر، والعلة الغائية له، سواء اشتركا في مفعول أو انفرد كل منهما بمفعول مباين.

١٠ ـ ثم تكلم عن العلة من خلق الخلق، وأنه سبحانه خلقهم لعبادته، وأن ما يقع في الكون فهو محبوب مرضي له بالقصد الأول إذا كان من الطاعات، أو بالقصد الثاني إذا كان من المعاصي التي تستلزم أموراً يحبها كالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

١١ ـ ثم بين أنه لا شيء يُحب لذاته إلا الله من أربعة وجوه:

الوجه الأول: أن كل محب، فإما أن يحب الشيء لذات المحبوب، أو لذات نفسه، فيحبه لمحبته لنفسه، والفرق بين الموضعين:

أن **الأول** يتنعم بنفس المحبوب.

والثاني يتنعم بما يصل إلى نفسه من نفع المحبوب، فهذا أحب النفع الواصل، فكانت ذات ذلك المحبوب وسيلة إليه، لا غرض له فيها، بحيث لو حصل النفع بدونه لم يكن له بذاته محبة، وذاك أحب نفس المحبوب، لا لأجل نفع يصل إليه سوى نفعه وانتفاعه بذاته، كما ينعم ذلك وينتفع بما وصل إليه من المحبوب، وهذا شبيه بمن يحب إحدى زوجتيه لتمتعه بجمالها، ويحب الأخرى لكونها تنفق عليه مالها، ويحب شخصاً لما فيه من العلم والدين، ويحب آخر لكونه محسناً إليه.

الوجه الثاني: أن الله يحب من عباده من يحبه، ومحبة الله

لعبده الذي يحبه تبع وفرع على محبة الله، فكان الله هو أحق بأن يكون هو المحبوب لنفسه، إذ هو المحبوب المقصود بالقصد الأول.

الوجه الثالث: أن الله يبغض أعياناً وأفعالاً، ولا يُبغضها إلا لكونها مانعة من المحبوب، والبغض تبع للحب، لأن الحب هو الأصل، فإذا كان الله يبغض أموراً استلزم ذلك محبته لأضدادها، ومحبته لأضداد من يبغضه مستلزمة محبته لنفسه، كما تقدم في الوجه الثاني.

الوجه الرابع: أنه يحب من يبغض تلك الأمور، ويجاهد أهلها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴿٤﴾﴾، وإنما أحبهم لإعانتهم على حصول محبوبه، فتكون محبته لنفسه التي أحب من أعان على محبوبها أولى وأحرى.

١٢ ـ ثم أورد إشكالاً، وهو أن الأشياء التي يبغض الله، هو الذي خلقها وأوجدها، وأجاب عن ذلك أن الشيء يكون مراداً من وجه ومبغضاً من وجه، كالدواء الكريه.

١٣ ـ وبيّن أن الله قد يريد وقوع المكروه لأنه وسيلة إلى المحبوب، فكذلك المحبوب قد لا يريد وقوعه لأنه وسيلة إلى مكروه، وإن كان لو تجرد عن ذلك المكروه كان محبوباً، كما قد يُقال في قوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾، وإن كان ذلك الانبعاث هو المأمور به المحبوب، لكنه صار مكروهاً إذا لم يكن على الوجه المأمور به.

لكن قوله: ﴿فَثَبَّطَهُمْ﴾ دليل على أنه كره وقوعه كوناً، لما فيه من الشرّ بالمؤمنين، وذلك يقتضي أنه لو تجرد عن هذه العاقبة لم يكن وقوعه مكرهاً له كوناً، ولم يكن يثبط عنه، بل

غايته أن يكون بمنزلة ما يقع من المعاصي المكروهة، فإنه قد لا يثبط عنها إذا كانت مفضية إلى ما يحبه.

١٤ ـ ثم انتقل إلى مسألة مهمة، وهي أن ما لا يريده الله ولا يشاؤه لا يكون، فما لا يُراد لأجله ويُقصد له، فإنه فاسد لا صلاح فيه، فكل عمل باطل إلا ما أريد به وجهه. ومن المعلوم أن المخلوق لم يخلق نفسه، ولا وجد من غير خالق، فلا بد من خالق غيره خلقه، فكذلك المخلوق ليس هو المقصود بوجوده وفعله، ولا وُجد من غير مقصود، فوجب أن يكون المقصود بوجوده وفعله شيئاً غيره، وهو الله ﷻ.

١٥ ـ ثم بيّن أن الموحّد يطمئن طمأنينة من نال مطلوبه وحاجته، وأن هذه الطمأنينة لا تحصل إلا للموحدين أتباع ملة إبراهيم ﵇، وأما غيرهم من أهل الملل فلا، حتى المتفلسفة، مع دعواهم أنهم حققوا المعارف اليقينية، والحكمة الحقيقية، وقالوا: سعادة النفوس كمالها علماً وعملاً. هم من أبعد الناس عن هذا الكمال، وذلك أن عندهم غاية سعادة النفوس نيل العلم فقط، وحقيقة العلم بالكليات التي لا وجود لها في الخارج كليات، والوجود الذي يثبتونه لواجب الوجود هو من هذا النمط.

❖ الرسالة الخامسة

فصل في أن التوحيد الذي هو إخلاص الدين لله، أصل كل خير، من علم نافع، وعمل صالح

وفيها تكلم عن:

١ ـ الإخلاص لله ﷻ.

٢ ـ وهل تحرّي الإخلاص أربعين يوماً له أثر على العبد، وبيّن باستنباطات عجيبة أثر العمل على الإنسان مدة أربعين يوماً بما لا تراه ـ فيما أظن ـ في مكان آخر، وتكلم على ما يفعله بعض المتصوفة من العزلة أربعين يوماً على الإخلاص، وذكر تعقب ابن الجوزي لهم، ثم تعقب الفريقين، وبيَّن الصواب من الخطأ.

٣ ـ ثم انتقل إلى الكلام على المقصود الأول للإنسان بعمله، وهل يُحبّ الله لذاته؟ فذكر مذاهب المتكلمين والفلاسفة وبعض المنتسبين للسنة وهدمها، وبيّن حقيقة محبة الله، وما معنى أنه لا يُحبّ شيء لذاته إلا الله، وربط محبة الله تعالى بمسألة أن الإنسان حارث همام، له محبة وشعور، وله اختيار وإرادة، وأن منتهى مراد العبد ومقصوده لا بد أن يكون هو الله، وإلا فسد حال العبد.

٤ ـ وربط هذه المسألة بمسألة التحسين والتقبيح، وبيّن خطأ المعتزلة والأشعرية في هذه المسألة، وما نتج عنهما مما استلزموه من بدع أخرى.

٥ ـ ثم رأى رحمه الله أن يبّين المسألة ـ لأهميتها ـ للمرة الثالثة، وبطريقة أخرى، بناها على أن الشيء لا يوجد من معدوم، ولا يوجد لمعدوم، لأن إيجاد الشيء للعدم، كوجوده من العدم، فمن قصد شيئاً لنفيه، كان بمنزلة من لم يقصده، ومن قصد إيجاد معدوم ليعدمه، فهو سفه منه، وأن العدم لا يصلح أن يكون سبباً فاعلياً ولا غائياً للموجود، وخلص إلى أن جميع الحركات صادرة عن الإرادة، وثبت أنه لا بد في الإرادة من مقصود معبود، وتبين أن ما يتعقبه عدم من اللذات الموجودات لا يجوز أن يكون مقصوداً لذاته، وثبت أن المقصود المعبود لذاته يجب أن يكون باقياً أبدياً، كما ثبت أن الموجود بنفسه يجب أن يكون قديماً أزلياً، وهو الله سبحانه وتعالى.

٦ ـ وأشار أثناء الرسالة إلى خطأ المتكلمين في فهمهم لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ وأن المتكلمين قصّروا في معنى الآية من وجهين:

أحدهما: من جهة ظنهم أنه إنما معناها نفي تعدد الأرباب فقط، كما أقاموا هم الدليل على ذلك.

والثاني: ظنهم أن دليل ذلك هو ما ذكروه من التمانع، وليس كذلك، فإن التمانع يوجب عدم الفعل، والتقدير أن الفعل قد وجد، ثم الاشتراك في الفعل يوجب العجز فيهما، والقرآن إنما أخبر بفسادهما، لم يخبر بعدمهما، والفساد يكون عن تضاد الإرادات الفاسدة، وهو ضد الصلاح الذي يكون عن الإرادات الصالحة.

٧ ـ وبناءً على تقرير أن الفعل الواحد لا يكون من فاعلين مستقلين، ولا يكون مقدور واحد من قادرين على ذلك المقدور حال الاشتراك، فكذلك الفعل الواحد والقصد الواحد لا يكون

لمقصودين مستقلين، بل كما تبين أن الحكم الواحد بالعين لا يكون لعلتين مستقلتين، سواء في ذلك العلة الفاعلية والعلة الغائية، فمتى قصد بالفعل اثنين لم يكن الفعل لا لهذا ولا لهذا.

وهذا الإشراك الذي تبرأ الله منه، كما في الحديث الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (يقول الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه غيري، فأنا منه بريء، وهو كله للذي أشرك) أي أشركه، فإنه سبحانه لا شريك له، فكما لا يجوز أن يكون معه شريك في فعله، لا يصلح أن يجعل له شريك في قصده وعبادته.

٨ ـ ثم أفاض الكلام عن المحبة واللذة، ومذاهب المتكلمين والفلاسفة فيهما، وحقيقة المحبة بين الخلق، وبين غاية محبة بعضهم بعضاً.

٩ ـ ثم ختم هذه الرسالة العظيمة، ببيان أن هذه المسألة نافعة لبيان أصلين عظيمين:

أحدهما: أن الله هو الإله المعبود لذاته.

والثاني: أنه هو المحبوب لذاته، فإليه تصير الأمور، وإليه المنتهى في أفعاله، وأفعال عباده، كما أنه رب ذلك كله.

نماذج من المخطوط



صورة غلاف المخطوط

صورة اللوحة الأولى للمجموع

١٤٣

من خلص مال غيره من التلف بما اداه عنه يرجع به عليه مثل من خلص ماله

من قطاع او عسكر ظالم او متولي ظالم ولم يخلصه الا بما ادى عنه فانه

يرجع بذلك عليه وهو محسن اليه بذلك وان لم يكن مؤتمنا على ذلك المال

ولا مكرها على الاداء عنه فانه محسن اليه بذلك وهل جزاء الاحسان

الا الاحسان فاذا خلص عشرة الاف درهم بالف اداها عنه كان

من المحسنين فاذا اعطاه الالف كان قد اعطاه بدل قرضه وبقي عمله

وسعيه في تخليص المال احسانا اليه لم يجزه به هذا الصواب قول العلماء

فمن جعل في مثل هذا اسيرا ولم يعطه شيئا فقد قال منكرا من القول و

وقابل الاحسان بالاساءة ومن قال هذا هو الشرع الذي بعث الله به رسوله

فقد قال على الله غير الحق لكنه قول بعض العلماء وقد خالفهم اخرون ونسبة

مثل هذه الاقوال الى الشرع يوجب تسلط كثير من الناس في الشرع وفرارهم

منه والقدح في اصحابه فان من العلماء من قال قولا برأيه خالفه فيه اخرون

وليس معه شرع منزل من عند الله بل الادلة الشرعية قد دلت على

قوله وقد يسبق من حكم بذلك بين يديه للظلام جهلة وظلمة وسعاة و

اهل ظلم وشر يريدون التسلط شرا وينسب هذا الظلم كله الى شرع

نزهه الله عن الظلم وبعثه بالعدل والحكمة والرحمة وجعل العدل

المحض الذي لا ظلم فيه هو شرعه فهذا هو العدل وشرعه منزلا زمانا

صورة الصفحة الأخيرة

قاعدة

في الإخلاص للّه تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

رب يسِّر ولا تعسِّر

قال (الشيخ الإمام)[1] العالم الزاهد العابد الورع أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام عبد الحليم ابن الشيخ الإمام العالم أبو البركات ابن تيمية رضي الله عنه وأرضاه:

الحمد لله الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى كل أحد، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً بلا عدد، أما بعد:

فهذه قاعدة في الإخلاص لله تعالى، وعبادته وحده لا شريك له، هي حقيقة الدين، ومقصود الرسالة، وزبدة الكتاب، ولها خلق الخلق، وهي الغاية التي إليها ينتهي (. . .)[2] تحصل السعادة لأوليائه، وبتركها تكون الشقاوة لأعدائه، وهي حقيقة لا إله إلا الله، وعليها اتفقت الرسل، ولها قامت السموات والأرض، وقد تكلمت على هذا الأصل بأنواع من القواعد

---

(١) طمس في الأصل، وهكذا قدرتها بناء على تعبيره بهذه الجملة في وصف أبي شيخ الإسلام.

(٢) في الأصل كلمة مطموسة.

المتقدمة مثل: قاعدة الشهادتين وقاعدة المحبة والإرادة، وقاعدة الأعمال بالنيات، والمقصود هنا أن كل عمل يعمله عامل فلا بد فيه من شيئين، من مراد بذلك العمل هو المطلوب المقصود، ومن (...)[1] المراد وهي الوسيلة، فلا بد من الوسائل والمقاصد (....)[2] المطلوبة بالوسائل، والإرادة في الباطن (...)[3] الظاهر، فتقوم بالجسم (فنسبة)[4] النية/ إلى العمل الظاهر كنسبة الروح إلى الجسد، (...)[5] أرواح أجسامها أجسام أرواحها النيات، [ولا بد لكل جسم حي من روح، ولا بد لكل جسم حي من إرادة ونية.

كل عمل لا بد فيه من شيئين: مراد العمل ووسيلة العمل.

[٢ب]

ثم إن الروح إن كانت طيبة كان الجسم طيباً، وإن كانت خبيثة كان الجسم خبيثاً، فكذلك العمل والنيّة،] ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث المشهور: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[6]، فهذا اللفظ عام في كل عمل كائناً ما كان، هو بنيَّته، سواءً كانت صورته صورة العبادات، كالطهارة والصلاة والحج وغير ذلك، أو صورة العادات، كالسفر والأكل والشرب وغير ذلك.

وسبب الحديث كان مما صورته صورة العادات من وجه

---

(١) في الأصل كلمة مطموسة.

(٢) في الأصل كلمة مطموسة.

(٣) في الأصل كلمة مطموسة.

(٤) في الأصل كلمة غير واضحة، هذه أقرب قراءة لها.

(٥) في الأصل كلمة مطموسة.

(٦) تقدم تخريجه في (١/ ١٢٠).

حديث الأعمال بالنيات يجعل العمل نوعين (أ) ما كان لله ورسوله (ب) ما كان لغير ذلك.

(...)[١] أو من جهة كونه سفراً، وهو السفر من مكة إلى المدينة، والدين من جهة كون السفر كان إلى دار الإسلام ومقام رسول الله ﷺ ومن معه من المؤمنين المجاهدين، وبهذا الاعتبار سمي هجرة، ثم إن النبي ﷺ جعله نوعين:

أولهما: ما كان إلى الله ورسوله.

والثاني: ما كان لغير ذلك مثل (السفر للنكاح)[٢].

[٣أ] الرد على من خصص حديث الأعمال بالنيات أو قدر مضمراً.

وقوله/: (وإنما لكل امرئ ما نوى) يوجب أنه ليس للعامل من العمل إلا ما نواه، وهو المقصود المراد بالعمل، وهذا الحديث عام لا يجوز تخصيصه بالأعمال الشرعية كما جعله بعض الفقهاء، وهو كلام تام لا يحتاج إلى إضمار قَبول الأعمال أو غير ذلك، كما يضمره بعض الفقهاء، وإنما حملهم على ذلك توهمهم أن النية المراد بها: النية المقبولة، أو الصحيحة المأمور بها، فزادوا في لفظ الحديث ما لم يذكر، ونقصوا من معناه ما أريد.

والحديث من جوامع الكلم، ومن أمهات الدين، والأصل في الكلام عدم الإضمار، وعدم التخصيص، ثم (إنه)[٣] هنا ممتنع لأنه قال في تمام الحديث: (فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها...)، فقد جمع في العمل الذي هو الهجرة بين الشيئين: المقبولة والمردودة، والمحمودة والمذمومة، والصحيحة والفاسدة، وقوله: (وإنما لكل امرئ ما نوى) يَعُمُّ من نوى

---

(١) في الأصل كلمة مطموسة.

(٢) الأصل غير واضح، وهذه أقرب قراءة لها، وهي موافقة للسياق.

(٣) في الأصل: «إن».

المقصود المحمود، وهو من أراد الله ورسوله، ومن نوى غير ذلك، وهو المرأة والمال، فكيف يجوز أن يقال مع ذلك: إنه أراد قبول الأعمال وصحتها بالنيات، أو صحة الأعمال الدينية؟

ثم ما أضمروه يرد عليه نوع من الفساد ليس هذا موضعه.

[٣ب] ثم الكلام هنا في فصلين: الواقع الموجود،/ والواجب المقصود.

كل حي متحرك لا بد له من مطلوب مراد.

أما الأول: فكل حي متحرك بإرادته واختياره فلا بد أن يكون له في ذلك العمل مطلوب ما، ولهذا قال النبي ﷺ: (إن أصدق الأسماء الحارث وهمام)[1]، فالحارث: الكاسب

---

(١) هذا جزء من حديث أخرجه ابن وهب في الجامع (٥٣) من حديث عبد الله بن عامر اليحصبي أن النبي ﷺ قال: (خير الأسماء عبد الله وعبد الرحمن ونحو هذا، وأصدق الأسماء الحارث وهمام، حارث لدنياه ولدينه، وهمام بهما، وشر الأسماء حرب ومرة) وإسناده حسن لكنه مرسل، وله شاهد بسند صحيح مرسل عند ابن وهب برقم (٤٦).
وأخرج أحمد في المسند (٤/ ٣٤٥) والبخاري في الأدب المفرد (٨١٤) وأبو داود في السنن (٤٩٥٠) وأبو يعلى في المسند (٧١٦٩) والطبراني في الكبير (٢٢/ ٣٨٠) والبيهقي في السنن الكبرى (١٩٠٩٠) جميعهم من طريق هشام بن سعيد الطالقاني عن محمد بن مهاجر عن عقيل بن شبيب عن أبي وهب الجشمي مرفوعاً بنحوه، وفيه علتان:
الأولى: عَقِيل بن شَبيب، مجهول، كما في التقريب (٤٦٦٠).
والثانية: أبو وهب الجُشَمِي راوي الحديث، أنكر أبو حاتم الرازي ـ كما في المراسيل لابن أبي حاتم (٤٢٥) ـ أن يكون هو الراوي، وقال: (سمعت أبي يقول، وذكر حديثاً رواه أحمد بن حنبل عن هشام بن سعيد عن محمد بن مهاجر عن عقيل بن شبيب عن أبي وهب الجشمي ـ وكانت له صحبة ـ قال: قال رسول الله ﷺ: (تسموا بأسماء الأنبياء وأحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها حارث وهمام وأقبحها حرب ومرة، وارتبطوا الخيل وامسحوا بنواصيها وأعجازها وقلدوها ولا تقلدوها الأوتار، وعليكم بكل كُميت أغر محجل أو أشقر أغر محجل أو=

العامل، والهمام: صاحب الهم الذي يكون له إرادة وقصد، وقد بينت فيما تقدم أن طلب المخلوق لا بد أن يتعلق بغيره، فكما أنه لا يكون فاعل نفسه، لا يكون مطلوب نفسه، وبينت أن المخلوق كما لا يكون فاعلاً، لا يكون مطلوباً، فليس المطلوب الحقيقي إلا الله، ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، والغرض هنا أن المخلوق لا بد له في كل عمل من مطلوب ومراد، وحظ ونصيب، لا يمكن غير ذلك، فاعتقاد وجود اختياري بلا مراد

= أدهم أغر محجل)، فسمعت أبي يقول: أبو وهب الجشمي هذا ليست له صحبة، هو أبو وهب الذي يروي عن مكحول، اسمه عبيد الله بن عبيد الكلاعي الشامي، روى عنه يحيى بن حمزة ومحمد بن مهاجر وإسماعيل بن عياش، وصدقة بن خالد روى هذا الحديث إسماعيل بن عياش عن أبي وهب عن مكحول قال: بلغنا أن النبي ﷺ قاله، وأدخل أبي هذا الحديث في مسند الوحدان وأخبر أيضاً بعلته)، وارتضى الحافظ ابن حجر قول أبي حاتم، فقال في الإصابة (٧/ ٤٦١): (وادعى أبو حاتم الرازي فيما حكاه عنه ابنه في العلل أن هذا الجشمي هو الكلاعي التابعي المعروف، وأن بعض الرواة وَهِمَ في قوله الجشمي، وفي قوله: وكانت له صحبة، وزعم ابن القطان الفاسي أن ابن أبي حاتم وهم في خلطه ترجمة الجشمي بالكلاعي، وكنت أظن أنه كما قال، حتى راجعت كتاب العلل فوجدته ذكره في كتاب العين، ونقل عن أبيه أنه نقب عن هذا الحديث حتى ظهر له أنه عن أبي وهب الكلاعي، وأنه مرسل، وأن بعض الرواة وهم في نسبته جشمياً، وفي قوله: (إن له صحبة) وبين ذلك بياناً شافياً.

وقد حكم الألباني على الحديث بأنه حسن لغيره في صحيح الترغيب والترهيب (١٩٧٧) وصححه في السلسلة الصحيحة (١٠٤٠) بناء على أن أبا وهب هو الجُشَمي، فعضده بروايتي ابن وهب المتقدمتان، وإن كان إسناد حديث أبي وهب قد ضعفه في الإرواء (٤/ ٤٠٨) برقم (١١٧٨)، والله أعلم.

تنبيه: أخرج الحديث النسائي في السنن الكبرى (٤٤٠٦) وفي المجتبى (٣٥٦٥) وابن عبد البر في التمهيد (١٤/ ١٠٢) و(٢٤/ ١٠٢) ولم يذكروا موطن الشاهد الخاص باسمي حارث وهمام، والله أعلم.

محال، سواءً كان من الملائكة أو النبيين أو الصدِّيقين أو الشهداء أو الصالحين أو الجن أو الشياطين أو الكفار والمنافقين، فما يسمعه من الكلمات المأثورة عن بعض المشايخ مما ينافي هذا فأحد الأمرين فيه لازم: إما إنه لفظ مجمل، لم يفهم مراد صاحبه، أو صاحبه غالط فيما أمر به أو أخبر به.

خطأ الصوفية في قولهم ينبغي للمريد أن يكون بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل.

مثال ذلك: قول بعضهم: ينبغي للمريد أن يكون بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل.

فهذا الكلام إذا أراد به في جانب الله أن يكون مفوضاً إليه أموره فيما يقدر عليه مما ليس فيه ترك واجب ولا مستحب، فهذا معنى صحيح، لكن دلالة اللفظ/ [٤أ] عليه بعيدة وظاهره يعطي أنه لا يكون له من نفسه حركة قط حتى تُحرك تحريكاً جبرياً، فهذا باطل ممتنع، ثم إن الممكن منه محرَّم في الدين على الإطلاق، وذلك أن الميت لا تقوم به حركة ببدنه ولا إرادة تحرك بدنه، والحي ليس كذلك فإن جسده يتحرك حركة اختياره، وهذا أمر لا بد له منه، فلا بد من الحركة الاختيارية، ويمتنع أن يحرك حركة ينتفي حكم إرادته فيها، فالأمر فيه عكس الميت من وجهين: الوجود والعدم، فإن الميت لا يتحرك بدنه في العادة باختياره، وهو يُحرك دائماً بغير اختياره، وقول المطلق احتراز على المقيد، ونحوه ممن غسّل، فذاك لا فعل له بحال، فهذا بطلانه وامتناعه.

الله سبحانه لم يأمرنا بعدم الإرادة والحركة.

وأما مخالفته للدين والشريعة، فإن الله لم يأمرنا بعدم الإرادة والحركة، ولا مراده في دينه منا أن نكون مسلوبين الاختيار والحركة والعمل، وإنما المراد منا أن نكون مطيعين له ولرسوله، وأن تكون حركاتنا واختيارنا تبعاً لأمره الذي بعث به رسوله، فعلينا أن نختار ونعمل ما أوجب علينا عمله واختياره،

وهو يحب لنا ويرضى أن نختار ونعمل ما يستحب لنا في دينه، ويعاقبنا على عدم الإرادة والعمل المستحب، وهنا قد تغلط طائفة من المتصوفة فيقولون: ما المراد[1] قد يستعملون ذلك فيما فيه ترك مستحبات، وقد يتعدون إلى ما فيه ترك واجبات، فيقال: وليس المراد منا الانقياد لكل/ حكم ما هو، ولا الاستسلام لكل ذي سلطان قادر، وإنما المطلوب منا الاستسلام لله، وإخلاص الدين له، وطاعة أمره ونهيه: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ﴾ [النساء: ٦٩]، ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣]، فإن الدين: الإيمان والبر والتقوى وطاعة الله ورسوله والإحسان والعمل الصالح ونحو ذلك هو المطلوب منا، والمراد بنا في دين الله تعالى وكتابه، فأما الحوادث التي تكون بغير أفعالنا فالأقسام فيها ثلاثة:

[٤ب]

أقسام الحوادث التي بغير أفعالنا ثلاثة.

تارة نؤمر بدفعها بالباطن أو الظاهر كما يؤمر بجهاد الأعداء عن الدين.

وتارة نؤمر بالصبر عليها، وهو ما قُضي من المصائب ولا فائدة في الجزع عليه، كالمصائب في الأنفس والأموال والأعراض، والرضى بهذه أعظم من الصبر.

وهل هو واجب أو مستحب، على قولين أصحهما أنه مستحب.

وتارة يُخير بين الأمرين بين دفعها وقبولها.

وإن كان قد يترجح أحدهما كدفع الصائل عن المال

---

(١) هكذا في الأصل.

وكالتداوي أحياناً ونحو ذلك، وقد فصَّلنا مسائل هذا الباب في غير هذا الموضع[1].

الأمور التي ليست حاصلة عندنا ثلاثة أقسام. [١٥]

وكذلك الأمور التي ليست حاصلة عندنا منها ما نُؤمر بطلبه واستعانة الله عليه، كأداء الواجبات، ومنها ما نُنهى عن طلبه/ كالظلم، ومنها ما نُخير بين الأمرين، فكيف يقال مع هذا إن العبد ينبغي له أن يكون كالميت بين يدي الغاسل، هذا مع الله.

وأما كونه كذلك مع الشيخ ففيه تنزيل الشيخ منزلة الرسول، وهذا على إطلاقه باطل، لكن فيه تفصيل ليس هذا موضعه.

ومما يُغلط فيه ما يُذكر عن الشيخ أبي يزيد رضي الله عنه[2] أنه قال في بعض مناجاته لما قيل له: ماذا تريد؟ فقال: أريد ألا أريد، لأني أنا المراد وأنت المريد.

التعليق على مقولة: أريد ألا أريد لأني أنا المراد وأنت المريد.

ويتحذلق بعضهم على أبي يزيد فيقول: فقد أراد بقوله: أريد. وهذا الاعتراض خطأ لوجهين:

أحدهما: أنه من قيل له ماذا تريد لم يُطلب منه عدم الإرادة، وإنما طلب منه تعيين المراد.

الثاني: أن انتفاء الإرادة ممتنع، وهو محرم بل عليه أن يريد ما أراده منه ولا بداء من ذلك.

---

(١) انظر: قاعدة في الصبر، ضمن المجموعة العلية (١/ ٣٣)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ٤٠ ـ ٤٢) و(١١/ ٢٦٠).

(٢) أبو يزيد طَيْفُور بن عيسى بن شَرْوسَان البِسْطَامي، من الصوفية المشهورين، له حِكَم كثيرة، ترجمته في: حلية الأولياء (١٠/ ٣٣)، وسير أعلام النبلاء (١٣/ ٨٦).

وأما قوله: أريد أن لا أريد (لأني)[1] أنا المراد وأنت المريد.

فلا ينبغي أن يفهم من قوله: أن لا أريد، أن لا تكون لي إرادة، فإن هذا باطل محرم، وإنما أراد أن لا تكون ابتداء الإرادة مني، بل إرادتي تابعة لك لأنك أنت مرادي، فأريد أن لا أريد إلا إياك، وهذا حقيقة الحنيفية والإخلاص، فإذا كنت لا أريد إلا إياك لم أحب ولا أفعل إلا ما أمرتني به، فكان حقيقة قوله: أريد أن لا أعبد إلا إياك، ولا أريد شيئاً قط إلا وجهك الكريم، وهذا عين ما أوجبه الله على العبد (. . .)[2]، وهي الإرادة الدينية الشرعية.

[٥ب] وأيضاً فقد يقول: أريد ألا تكون لي/ إرادة إلا ما أمرتني أن أريده وأردته لي إرادة محبة ورضى لجهلي وعجزي.

وأريد أن أكون عبداً محضاً فلا أريد إلا ما تريده أنت، بحيث يكون المريد المختار أمراً دينياً وقضاءً كونياً لا يخالف الأمر الديني. فهذا الكلام يكون إخلاصاً وتفويضاً وكلاهما إسلام وجهه لله.

وأيضاً فإنه قد يقول هذا في مقام الفناء والاصطلام[3].

---

(١) في الأصل: لأن لأني.

(٢) في الأصل جملة غير واضحة، تُشبه أن تكون: لكل عبد.

(٣) الفناء والاصطلام من اصطلاحات المتصوفة، والفناء يقابله البقاء، ويقصد بالفناء عندهم: سقوط الأوصاف المذمومة. والبقاء: قيام الأوصاف المحمودة به.
ويرى الصوفية أن العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين، فمن فني عن أوصافه المذمومة، ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الصفات المذمومة، استترت عنه الصفات المحمودة. =

= والذي يتصف به العبد ثلاثة: أفعال، وأخلاق، وأحوال.
فالفناء في الأفعال بترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة، ويُقال: إنه فني عن شهواته، فإذا فني عن شهواته، بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته.
والفناء في الأخلاق بمعالجة أخلاقه، فمن نفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والغضب وأمثال هذا من سوء الخلق، يُقال: فني عن سوء الخلق، وبقي بالفتوة والصدق.
والفناء في الأحوال، بمشاهدة جريان القدر في تصاريف الأحكام، فيُقال: فني عن حسبان الحدثان من الخلق، فإذا فني عن توهم الآثار من الأغيار، بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً، يُقال: فني عن الخلق وبقي بالحق، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق، بزوال إحساسه بنفسه وبهم.
وإذا قيل: فني عن نفسه، وعن الخلق، فنفسه موجودة، والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا بها، ولا إحساس ولا خبر، فتكون نفسه موجودة، والخلق موجودين، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير محس بنفسه وبالخلق.
وقد ترى الرجل يدخل على ذي سلطان، أو محتشم، فيُذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه هيبة، وربما يذهل عن ذلك المحتشَم، حتى إذا سُئل بعد خروجه من عنده عن أهل مجلسه وهيئات ذلك الصدر، وهيئات نفسه، لم يمكنه الإخبار بشيء، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: ٣١] الرسالة القشيرية (ص١٠٢ ـ ١٠٤) باختصار وتصرف يسير.
أما شيخ الإسلام فقد بيّن أن الفناء عند الصوفية يُفسر بثلاثة أمور:
أحدها: فناء القلب عن إرادة ما سوى الرب والتوكل عليه، وعبادته وما يتبع ذلك، فهذا حق صحيح، وهو محض التوحيد والإخلاص، وهو في الحقيقة عبادة القلب وتوكله واستعانته وتألهه وإنابته وتوجهه إلى الله وحده لا شريك له، وما يتبع ذلك من المعارف والأحوال، وليس لأحد خروج عن هذا، وهذا الفناء لا ينافيه البقاء، بل يجتمع هو والبقاء، فيكون العبد فانياً عن إرادة ما سواه، وإن كان شاعراً بالله وبالسوى.
الثاني: فناء القلب عن شهود ما سوى الرب، فذاك فناء عن الإرادة وهذا فناء عن الشهادة، ذاك فناء عن عبادة الغير والتوكل عليه، وهذا فناء عن=

إذا غلب على قلبه حتى غاب به عن شهود نفسه وإرادته، فهو يحب هذا الفناء لأنه متى رجع إلى نفسه أرادت هواها، فهو يريد أن تفنى عن نفسه حتى يكون الحق هو الذي يريد له وبه.

ثم إنه مع الفناء في نوع من الإرادة لله التي هي أعظم

= العلم بالغير والنظر إليه، فهذا الفناء فيه نقص، فإن شهود الحقائق على ما هي عليه، وهو شهود الرب مدبِّراً لعباده، أكمل من شهود وجوده أو صفة من صفاته، أو اسم من أسمائه.

الثالث: فناء عن وجود السوى، بمعنى أنه يرى أن الله هو الوجود، وأنه لا وجود لسواه، لا به ولا بغيره، وهذا القول والحال للاتحادية الزنادقة من المتأخرين كالبلياني والتلمساني والقونوي ونحوهم، الذين يجعلون الحقيقة أنه عين الموجودات، وحقيقة الكائنات، وأنه هو عين الموجودات، فهذا كفر وضلال، ربما تمسك أصحابه بألفاظ متشابهة توجد في كلام بعض المشايخ كما تمسك النصارى بألفاظ متشابهة تروى عن المسيح، ويرجعون إلى وجد فاسد أو قياس فاسد، فتدبر هذا التقسيم فإنه بيان الصراط المستقيم.

مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٣٧ ـ ٣٤٣) باختصار وتصرف يسير.

أما الاصطلام، فهو القسم الثاني من أقسام الفناء الذي ذكره ابن تيمية، قال رَحِمَهُ الله: «والفناء ثلاثة أقسام: فناء عن وجود السوى، وفناء عن شهود السوى، وفناء عن عبادة السوى.

فالأول: هو فناء أهل الوحدة الملاحدة كما فسروا به كلام الحلاج وهو أن يجعل الوجود وجوداً واحداً.

وأما الثاني: وهو الفناء عن شهود السوى، فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين، كما يحكى عن أبي يزيد وأمثاله، وهو مقام الاصطلام، وهو: أن يغيب بموجوده عن وجوده، وبمعبوده عن عبادته، وبمشهوده عن شهادته، وبمذكوره عن ذكره، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل.

وهذا كما يحكى أن رجلاً كان يحب آخر، فألقى المحبوب نفسه في الماء فألقى المحب نفسه خلفه، فقال: أنا وقعت فلم وقعت أنت؟ فقال: غبت بك عني، فظننت أنك أني». مجموع الفتاوى (٢/ ٣١٤) باختصار.

الإرادات، لكنه غائب عنها كغيبته عن نفسه مع وجودها، وهذا كله حسن، وإن كان البقاء أفضل ما لم يُفض الأمر إلى ترك مأمور به جرياً مع الكوني.

وما يغلط فيه بعضهم قول طوائف منهم: إن من طلب شيئاً بعبادته لله كان له حظ، وكان سَعَى لحظه، وإنما الإخلاص أن لا تطلب بعملك شيئاً، ولا يكون لك حظ ولا مراد، ثم يقولون: لا يريد إلا الله ولا يطلب إلا وجهه، هذا في الدنيا، وفي الآخرة، لا يطلب إلا رؤيته.

خطأ الصوفية ظنهم أن طلب رؤية الله مخالف للإخلاص.

وبعضهم قد يقول: إذا طلبت رؤيته كنت في حظك، بل لا يكون لك مطلوب.

وينشد قول بعضهم:

أحبك حبين حب الهوى	وحب لأنك أهل لذاكا
/ فأما الذي هو حب الهوى	فكشفك الحجب حتى أراكا [٦أ]
وأما الذي أنت أهل له	فحبي خصصت به عن سواكا
فما الفضل في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الفضل في ذا وذاكا(١)

وهذا الكلام فيه حق، ويقع فيه غلط، فأما [الحق] فهو ما اشتمل عليه من الإخلاص لله وإرادة وجهه دون ما سواه، وطلب النظر إلى وجهه، والشوق إلى لقائه، كما في الحديث المأثور عن النبي ﷺ من وجهين:

---

(١) ذكر الأبيات أبو نعيم في الحلية (٩/٣٤٨) منسوبة إلى عابدة التقت بذي النون المصري، ولكن بترتيب مختلف، وهذا نصها:

أحبك حبين حب الهوى	وحبّاً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فذكر شغلت به عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراكا
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

أحدهما: من حديث عمار بن ياسر، ومن حديث زيد بن ثابت، فيه: (أسألك النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك في غير ضرَّاء مضرَّة، ولا فتنة مضلَّة)[1].

وأما الغلط: فتوهم المتوهم أن إرادة وجه الله والنظر إليه ليس فيها حظ للعبد ولا غرض، وأن طالبها قد ترك مقاصده ومطالبه، وأنه عامل لغيره لا لنفسه، حتى قد يُخيل أن عمله لله بمنزلة كسب العبد لسيده وخدمة الجند لملكهم، وهذا غلط، بل إرادة وجه الله أعلى حظوظ العبد، وأكبر مطالبه وأعظم مقاصده، والنظر إلى وجهه أعظم لذاته، ففي الحديث الصحيح عن أهل السنة قال: (فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه) وهي الزيادة، رواه مسلم عن صهيب[2].

[٦ب]

للعبد حظان ولذتان.

وإنما العبد له حظان: حظ من المخلوق/ وحظ من الخالق، وله لذَّتان: لذة تتعلق بالمخلوق، ولذة تتعلق بالخالق.

فترك أدنى الحظين واللَّذتين لينال أعلاهما، وما عمل إلا لنفسه ولا حطب إلا في حبله، قال تعالى: ﴿وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ۝٣٥﴾ [فصلت: ٣٥].

---

(١) حديث عمار بن ياسر أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٦٤)، والنسائي في المجتبى (١٣٠٥، ١٣٠٦) وغيرهما، وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٣٠١).

وحديث زيد بن ثابت أخرجه الحاكم في المستدرك (١٩٠٠) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقال الذهبي: «أبو بكر ضعيف فأين الصحة!»، وأبو بكر هو ابن أبي مريم الغساني، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٤٩٣٢) وفي مسند الشاميين (١٤٨١) وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب (٣٩٧) وأحال على السلسلة الضعيفة (٦٧٣٣) ولم يطبع الجزء المقصود حتى كتابة هذا التخريج، والله أعلم.

(٢) أخرجه مسلم (١/ ١٦٣) برقم (١٨١).

وقال النبي ﷺ: (أسألك لذة النظر) كما تقدم[1].

وقال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقال: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ﴾ [الإسراء: ٧]، وقال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٤٠]، والله سبحانه أمره بما يحتاج إليه في سعادته، وأحب له أعلى السعادات وأعظم اللذات وإن كان لمحبة الرب عبده ولعمله الصالح تعلق بالله ليس هذا موضعه، فالعبد إذا لم يتصرف إلا بأمر الله ورسوله فهو بمنزلة من لا يتصرف إلا بأمر الحرّ العالم بحاله، الناصح له، لا بأمر المالك الذي ينتفع به في حاجته، قال الله: (يقول[2]: يا عبادي إنكم لم تبلغوا ضرِّي فتضرُّوني، ولم تبلغوا نفعي فتنفعوني)[3]، وقد كتبت فيما تقدم العمل لله والعمل للمالك، وبهذا تزول جهالات كثير من العابدين المحبين.

قال تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ/ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧]، فأخبر أنه هو الذي منَّ بهدايتهم للإيمان، إلا أنهم يمنُّون على رسوله إسلامهم، فتدبر هذا، فإن فيه معانٍ لطيفة، منها: أنه إنما منَّ بهدايتهم للإيمان التي هي دعوتهم إليه بالرسالة، وإنعام عليهم بالاهتداء لم يكن مجرد الدعوة إليه ولا مجرد الإسلام الظاهر، ولأنه يشركهم في الأول الكافر، وفي الثاني المنافق، ولهذا قال: إن كنتم صادقين في قولكم آمنا.

[١٧أ]

من معاني قوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾.

(١) تقدم تخريجه (٢/ ٦٢).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب حذفها.

(٣) أخرجه مسلم (٤/ ١٩٩٤) برقم (٢٥٧٧).

ومنها: أن منّهم على رسوله الإسلامَ الظاهر الذي قد ينتفع به الرسول في نصره وموافقته وغير ذلك، (فكان ذلك يلتهما على إنكاره منَّهُم على الله الغني الحميد)[1]، الذي لا يبلغون ضره فيضروه، ولا نفعه فينفعوه، فالله هو الذي أنعم على عبده المؤمن بأمره وتعبيده له، وهو الذي مَنَّ عليه بهدايته وإرشاده، فله الحمد في كونه هو المعبود، وفي كونه هو المستعان، وهو الأول والآخر، وهو بكل شيء عليم، والعبد إنما عمل في مطلوبه ومراده الذي هو معبوده وإلهه، وإذا أحبّه ربه، وأحبّ عبادته ودينه ورضي ذلك، فما للعبد من ذلك فهو نعمة من الله عليه، وما للرب في ذلك فهو منه وإليه، وهو الغني عن خلقه، والعباد أعجز من أن يبلغوا ضره فيضروه، ولا يبلغوا نفعه فينفعوه من وجهين:

العباد لن يبلغوا أن يضروا الله ولا ينفعوه من جهتين.

[٧ب]

من جهة الأسماء والصفات، وهو الله سبحانه/ أحد صمد قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، ويمتنع عليه أضداد أسمائه الحسنى التي وجبت له بنفسه.

(أ) من جهة الأسماء والصفات.

ومن جهة القضاء والقدر، وهو أنه لا يكون في ملكه إلا ما يشاؤه ويريده، ولا حول ولا قوة إلا به، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن ولا حول ولا قوة إلا به.

(ب) من جهة القضاء والقدر.

وأما قول العابدة المحبة القائلة:

أحبك حبين حب الهوى	وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فكشفك للحجب حتى أراكا
وأما الذي أنت أهل له	فشيء خُصصت به عن سواكا[2]

(١) هكذا في الأصل ولعل في الجملة سقط.

(٢) تقدم عزوه ص (٦١).

ولكلامها وجهان:

بيان معنى أبيات: أحبك حبين.

أحدهما: أن تريد بالحب الأول من جهة إنعامه على عباده، وهو الحب المأمور به.

والثاني:(1) محبته لذاته، والأولى متفق عليها، والثانية حق عند أهل السنة والجماعة، وفيهم أهل العلم والمعرفة واليقين، فإنهم متفقون على محبته لذاته، وقد قررت هذه المسألة في غير هذا الموضع(2).

الوجه الثاني: أن تريد بالحب الأول: الحب الذوقي الذي لا يتقيد بالأمر المحض، فإن من عرف الله ولو بعقله ونظره أحبه وعظمه، حتى المشركون فيهم محبة الله، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] أي كحبهم الله، لا كحب المؤمنين لله، فإن الذين آمنوا أشد حباً لله، ثم إن المحبين من الأنبياء، وأهل العلم والإيمان كثيراً ما يستعملهم الحب في أشياء/ ويدعوهم إلى [٨أ] أشياء من طلب، وسؤال عبادة، وإجلال، ونعوت، لابتغاء الوسيلة، وطلب نيل الفضيلة، وإن لم تكن تلك الأشياء قد

---

(1) أي: والحب الثاني.

(2) أشار إلى هذه المسألة في عدة مواضع من كتبه، كالتحفة العراقية المطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (١٠/ ٧٢)، وفي الطبعة التي بتحقيق د. يحيى الهنيدي (ص٤٢٢ ـ ٤٢٣) وفي موضع آخر من مجموع الفتاوى (١٠/ ٦٤٩) وفي منهاج السنة (٣/ ١٦٥) وغيرها، وبسط الكلام على هذه المسألة في «قاعدة في المحبة» المطبوعة ضمن جامع الرسائل ـ جمع: محمد رشاد سالم ـ (٢/ ١٩٠ ـ ٤٠١) وفي مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٨) و(١٠/ ١٩٥) و(١٠ ـ ٦٠٦ ـ ٦١٤) وفي منهاج السنة (٥/ ٣٩٢ ـ ٤٠٨) وضمن هذه المجموعة ـ المجموعة العلية ـ (٢/ ١٣٤) في كلامه عن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

أمروا بها، لكن إذا لم يكونوا نهوا عنها، بل وغير الحب من الأحوال المحمودة قد تفعل مثل ذلك من الرحمة للخلق والرجاء لرحمة الله، والخوف من عذابه، فإن الأفعال ثلاثة: مأمور به، ومنهي عنه، وما ليس مأمور به ولا منهي عنه.

فكثير من المحبين يفعل ما يراه محصلاً لمقصوده من محبوبه إذا لم يكن منهياً عنه، حتى إن منهم من يُنهي أو يُمنع كما منع موسى عليه السلام عن النظر لما سأله، وإنما دعاه إليه قلق الشوق والمحبة، كما أن نوحاً لما سأل في ابنه قيل له: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [هـود: ٤٦]، ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ ﴿٧٥﴾ يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَآ﴾ [هود: ٧٤ ـ ٧٦]. وأما نبينا ﷺ فلا (يفعل إلا ما أمر به)[1] من دعاء وعبادة، فإن نبينا ﷺ العبد المحض الذي لا يفعل إلا ما أمرَه به ربُّه، فلهذا أمره بالدعاء فقيل له: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، وقيل له: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، وإذا كان يوم القيامة وردَّ الأنبياء إليه الشفاعة العظمى، وجاءته الأمم، يجيء (إلى)[2] ربه، ويخرُّ ساجداً، ويحمد ربه بمحامد يفتحها عليه، فيقول له: (أي محمد! ارفع رأسك، وقل يُسمع، واشفع تشفع)[3]/ [٨ب]، فلا يشفع إلا بعد أن يؤمر بالشفاعة، فلا يقال له: أعرض عن هذا، ولا يقال له: لا تسألني ما ليس لك به علم. وقد أوجب الله على أهل المحبة متابعته بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ

---

(١) في الأصل: يفعلون إلا ما أمروا به.

(٢) في الأصل: إليه.

(٣) أخرجه ـ من حديث أنس ـ البخاري في كتاب التفسير، تفسير سورة البقرة، باب (١) قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ برقم (٤٤٧٦)، وأطرافه برقم (٦٥٦٥، ٧٥١٠، ٧٥١٦) ومسلم برقم (١٩٣).

﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، فهؤلاء المتَّبعون لأمره، المستمسكون بسنته في الباطن والظاهر، هم خالص أمته، وأما من كان من أهل المحبة أو الخوف أو الرجاء أو الإخلاص، استعمله حاله في أعمال لم يؤمر بها، ولم يسمع له، مثل كلام المُكاء والتصدية التي تحرك حبه أو حزنه أو خوفه أو رحمته أو رجاءه، ومثل الشدة في (عقوبة)[1] الفساق حتى يدعو عليهم، أو يعاقبهم بقوة عظيمة لله، من غير أمر منه بذلك، ومثل فرط الرحمة لهم حتى يشفع فيمن يحب الله ويرضى عقوبته والانتقام له أو تركٍ، بترك عقوبته، ولهذا يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟﴾ [المائدة: ٨]، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النور: ٢]، ومنهم من يحمله حبّ أقاربه حتى يدعو لهم بدعوة لم يؤمر بها، وغير ذلك، وهذا كثير في أرباب الأحوال المتأخرين من هذه الأمة، وهم في هذه الأمور خارجون عن سنة رسول الله ﷺ وسنة خلفائه الراشدين بمنزلة/ خروج من خرج من ولاة الأمور في السياسات [٩أ] (الظاهرة)[2] عن طريق الخلفاء إلى نوع من الملك في العقوبات وفي الولايات وفي الأعطية، فإن تصرف هذا وهذا بعضه للحرمات من جنس واحد، لكن هذا بباطنه وهذا بظاهره، وكذلك عطاء هذا وهذا برحمته للعباد من جنس واحد، ثم كل منهما قد يكون مقصوده الرئاسة إما الباطنة وإما الظاهرة، وقد يكون مقصوده الديانة، وإنما تصرف بحاله لا بالأمر، وهذا باب

(١) في الأصل عون.

(٢) في الأصل: والظاهرة.

عظيم نُبّه عليه في مواضع، وإنما أشرنا إليه هنا لما ذكرنا محبة الهوى التي لم تتقيد بالعلم والأمر، وإن كانت محبة الله إذا لم تكن منهياً عنها، ولهذا قالت:

فكشفك للحجب حتى أراكا

أي هذا الحب يستدعي طلب الرؤية كما طلبها من طلبها في الدنيا.

المحبة الثانية المذكورة في أبيات العابدة.

وأما **المحبة الثانية**: فهي العبودية المحضة التي تحبه لذاته، فلا تفعل إلا ما أمر به ولا تطلب إلا ما أمر به، ولا يستحق شيء أن يُحب لذاته إلا الله، فإنه لا إله إلا الله، والإله هو الذي يُعبد لذاته، فلذلك قالت:

لأنك أهل لذاكا

وقالت: شيء خصصت به عن سواكا[1].

[٩ب]

/ **الفصل الثاني**[2]: في الواجب من المقاصد والوسائل.

أما المقصود المطلوب لذاته، وهو المعبود، فلا يجوز أن يعبد إلا الله لا إله إلا هو، وهذا أصل الدين وأساسه ودعامته، وأوله وآخره، وباطنه وظاهره، والوسيلة هي الأعمال الصالحة الحسنة، إذ ليس كل عمل يصلح لأن يعبد به الله، ويراد به وجهه، وليس كلُّ ما كان في نفسه حسناً وصلاحاً يراد به وجه الله وليس بصالح، مثل عبادات المبتدعة المخلصين، كرهبانية النصارى التي قال الله فيها: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٧]، ومثل ما في هذه

الأعمال أربعة:
(١) عمل لا يصلح أن يُعبد الله به ولا يراد به وجهه.
(٢) عمل يراد به وجهه لكنه غير صالح كالبدع.

---

(١) الأبيات السابقة تقدم عزوها: ص (٦١).

(٢) الفصل الأول مضى (ص٥٣).

الأمة من أنواع المقالات والعبادات التي فعلها صاحبها لله، لكن بغير إذن من الله، مثل بدع الخوارج، (واستحلالهم)[1] ما استحلُّوه من مفارقة السنة والجماعة، حتى قال شاعرهم في قاتل علي بن أبي طالب، وهو أشقى الآخرين عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي:

يا ضربة من تقي ما أراد بها ... إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره حيناً فأحسبه ... أوفى البرية عند الله ميزانا[2]

وكذلك ما عليه كثير من القدرية[3] والمرجئة[4] والجهمية[5] والرافضة[6]، وغيرهم من أهل البدع الاعتقادية إذا

---

(١) في الأصل: «ولاستحلالهم».
(٢) ذكر الأبيات المبرد في الكامل (٣/ ١٦٩)، وابن عبد البر في الاستيعاب (٣/ ١١٢٨)، والذهبي في السير (٤/ ٢١٥)، وابن حجر في الإصابة (٥/ ٣٠٣) وغيرهم.
(٣) تقدم تعريفهم (١/ ٥٧).
(٤) هم الذين أخرجوا العمل من مسمى الإيمان، وأكثر فرق المرجئة تقول: إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وقد قسمهم الشهرستاني إلى أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة، وقسمهم الأشعري إلى اثني عشر فرقة، وأشهر فرق المرجئة الجهمية والأشاعرة ومرجئة الفقهاء، وهذه الفرق الثلاثة انتشرت أقوالهم أكثر من بقية فرق المرجئة الأخرى. انظر: الملل والنحل (١/ ١٣٩)، والفرق بين الفرق (ص٢٠٢)، ومقالات الإسلاميين (ص١٣٢)، والتنبيه والرد للملطي (ص٤٧)، والبرهان (ص٣٣).
(٥) تقدم تعريفهم (١/ ٧٠).
(٦) الرافضة هم الذين رفضوا الشيخين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ويُقصد بهم الإمامية الاثنا عشرية، وهم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصّاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، وأن الإمامة من الدين، لا يجوز للرسل إغفالها ولا تفويضها إلى العامة، ويرى=

كانوا فيها مخلصين مريدين التقرب بها إلى الله.

وكذلك ما عليه كثير من المبتدعة في العبادات والأحوال من الصوفية والعبَّاد والفقهاء والأمراء والأجناد والولاة/ [١٠أ] والعمال، فكثير من هؤلاء قد يُزيَّن له سوء عمله فيراه حسناً، ويتقرب إلى الله بشيء يظنه حسناً، وهو شيء مكروه، وهذا باب واسع.

ومن هذا الباب عبادات اليهود والنصارى التي يتقربون بها إلى الله ويخلصون فيها، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤]، وسئل عنهم سعد بن أبي وقاص فقال: «هم أهل الصوامع والديارات»(١).

وسُئل عنهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: «هم أهل حروراء»(٢).

= أكثرهم أن الصحابة ارتدوا بعد وفاة النبي ﷺ، ويقول غالب علمائهم بتحريف القرآن، ويجمعهم ـ أي فرق الشيعة ـ القول بثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري. انظر: الملل والنحل (١/١٤٦ ـ ١٤٧)، والفرق بين الفرق (ص٢١)، ومقالات الإسلاميين (ص٥)، وأصول مذهب الشيعة للدكتور ناصر القفاري.

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ برقم (٤٧٢٨) من حديث مصعب قال: سألت أبي ـ يعني سعد بن أبي وقاص ـ ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ هم الحرورية؟ قال: لا، هم اليهود والنصارى...) الحديث.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره ـ بسند صحيح ـ (٢/٢٤١) وروايته مطولة، وأخرجه ابن سعد في الطبقات (٢/٣٣٨) مختصراً جداً، وعبد الله بن أحمد في السنة (١٥١٦) وابن جرير في مواضع متفرقة في تفسيره، وأخرج الشاهد منه في تفسير سورة الكهف آية (١٠٣)، والشاشي في مسنده (٢/٩٦) برقم (٦٢٠) والحاكم في المستدرك (٣٣٤٢) وقال: «هذا حديث صحيح عالٍ».

ولا منافاة بين القولين، فإن مثل هذا الكلام قد لا يكون للتحديد، وإنما يكون للتمثيل، كمن سُئل عن الخبز فأخذ رغيفاً وقال: هو هذا.

ففسروا الضالِّين من عبَّاد الكفار وعبَّاد أهل البدع، وقد أخبر الله أنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، وأخبر أنهم يرون أعمالهم السيئة حسنة، فهم مع رأي وحسبان غير مطابق للحقيقة.

(٣) عمل صالح لكن لا يُراد به وجه الله.

القسم الثالث[١]: ما يكون صالحاً، ولا يريد به فاعله وجه الله، وهذا أيضاً كثير، مثل: ما يعمله العاملون من الأعمال الطاهرة المشروعة من إقراء العلم والقرآن وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وجهاد في سبيل الله، وعدل بين الناس وإحسان إليهم من صدقة ومعروف وإصلاح بين الناس، ولهذا قال تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ/ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤]، وقال عن المتصدقين: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩﴾ [الإنسان: ٩]، وقال النبي ﷺ: (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله)[٢].

[١٠ب]

وقد ثبت في صحيح مسلم حديث أبي هريرة في متعلم العلم والمقتول في الجهاد وفي المتصدق إذا لم يكونوا مخلصين، وأنهم أول ثلاثة تُسجر بهم النار[٣].

---

(١) انظر القسمين الأولين (ص٢٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً، برقم (١٢٣) وأطرافه (٢٨١٠، ٣١٢٦، ٧٤٥٨) ومسلم (٣/ ١٥١٢) برقم (١٩٠٤).

(٣) أخرجه مسلم (٣/ ١٥١٣) برقم (١٩٠٥).

(٤) عمل لا يكون صالحاً ولا يراد به الله.

القسم الرابع: الذي لا يكون عمله خالصاً لله، وهو شرّ الأقسام، مثل جهاد المشركين للمسلمين، ينصرون بذلك آلهتهم، فلم (يعبدوه)[١] ولا أحسنوا حيث أهلكوا أهل الإيمان.

وكذلك كل ما كان من هذا الجنس من الأعمال التي يفعلها الكفار لغير الله وليست خيراً في نفسها من (نصر)[٢] أهل الكفر، وكذب على الله، وتكذيب برسله واعتقاد للباطل.

وكذلك اتِّبَاع قوم مسيلِمة لمسيلِمة، وقتالهم معه، فكذلك أهل البدع والضلال التي يقصدون بها نصر أهوائهم.

وكذلك الفجور والمعاصي التي تفعلها النفوس لأجل العلو في الأرض والفساد، وهذا الضرب كثير جداً.

وإذا كانت الأقسام الأربعة، فالقسم الأول هو المحمود، وأهله هم السعداء من جميع بني آدم من الأولين والآخرين، وبذلك جاء الكتاب والسنة والإجماع، قال/ الله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البقرة: ١١١، ١١٢]، فإن أهل الكتاب تمنوا هذه الأمنية التي قالوا بألسنتهم، وقدروها بقولهم، وجمعوا فيها بين النفي ـ وهو دخول الجنة عن غير اليهود والنصارى ـ وبين الإثبات لمن كان هوداً أو نصارى، وهذا من باب الكف والنشر[٣].

[١١أ]

---

(١) في الأصل: يعبدوا به.
(٢) في الأصل كلمة في الهامش غير واضحة، هكذا قدَّرتها، والله أعلم.
(٣) ويسمى أيضاً باللف والنشر، وهو: ذكر متعدد على جهة التفصيل أو الإجمال، ثم ذكر ما لكل واحد من غير تعيين، ثقة بأن السامع يرده إليه، =

أي وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً. وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصرانياً، ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، فطالبهم بالبرهان على هذه القضية والدعوى الجامعة بين النفي والإثبات.

وكان في ذلك ما دلّ على أن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل، كما طالب المثبت في قوله: ﴿أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، ومعلوم أن ليس مع اليهود والنصارى لا برهان شرعي ولا عقلي يدل على ذلك، فإن الرسل لم تخبرهم بهذا النفي، ولا هو مدرَكاً بالعقل، ولهذا قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ﴾، ثم قال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ [البقرة: ١١١، ١١٢] وهذا حصول الخير والثواب والنعيم واللذة، ثم قال: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ والخوف إنما يتعلق بالمستقبل، ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾/ [١١ب]

= فاللف والنشر المفصل ضربان، أحدهما: لف ونشر مرتب، كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾ فقد جمع بين الليل والنهار بواو العطف، ثم أضيف إلى كل ما يليق به فأضيف السكون إلى الليل لأن فيه النوم والراحة، وأضيف ابتغاء الرزق إلى النهار لما فيه من الكد والعمل.

والثاني: لف ونشر غير مرتب، كقول ابن حيوس:

كيف أسلو وأنت حقف وغصن وغزال لحظاً وقدًّا وردفاً

فاللحظ للغزال، والقد للغصن، والردف للحقف.

واللف والنشر المجمل، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ فضمير قالوا لليهود والنصارى على سبيل اللف، ثم أضيف ما لكلٍ إليه بعدُ، إذ التقدير: وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصرانياً. انظر الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني (١/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤)، وخزانة الأدب للبغدادي (١/ ١٤٩) وعلوم البلاغة لأحمد مصطفى المراغي (ص٣٠٧ ـ ٣٠٨).

والحزن يتعلق بالحاضر والماضي، فلا هم يخافون ما أمامهم، ولا هم يحزنون على ما هم فيه، وما وراءهم، ثم إنه قال في الخوف: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ ولم يقل: يخافون، فإنهم في الدنيا يخافون مع أنه لا خوف عليهم، وقال: ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ فلا يحزنون بحال، لأن الحزن إنما يتعلق بالماضي، (وهم)[1] وأنواع الألم منتفية بانتفاء الخوف والحزن، فإن المتألم لا يخلو من حزن، فإذا انتفى الحزن انتفى كل ألم.

معنى إسلام الوجه لله.

وقال في عملهم: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [البقرة: ١١٢]، فإسلام وجهه كما قاله أئمة التفسير: هو إخلاص دينه وعمله لله، وقيل: تفويض أمره إلى الله[2].

وهم نِعْمَ القسمين، كما سنبينه إن شاء الله، فإن إسلام وجهه يقتضي أنه أسلم نيته وعمله ودينه لله، أي: جعله لله خالصاً سالماً، والإحسان هو فعل الحسنات، فاجتمع له أن عمله خالص، وأنه صالح، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «اللهم اجعل عملي كله صالحاً، واجعله لوجهك خالصاً، ولا تجعل لأحد فيه شيء»[3].

وقال الفضيل بن عياض في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل هنا سقط، والله أعلم.

(٢) فسَّر الآية بمعنى أخلص دينه لله، الربيع بن خثيم، كما في تفسير ابن جرير ـ ت: أحمد شاكر ـ (٢/ ٥١٠) برقم (١٨١٠)، وعن أبي العالية، كما في تفسير ابن أبي حاتم، انظر: الدر المنثور (١/ ٢٦٣)، وعن سعيد بن جبير، كما في تفسير ابن أبي حاتم (١/ ٢٠٨) برقم (١١٠٠).

(٣) أخرجه أحمد في الزهد (ص١٤٧) من طريق الحسن البصري عن عمر، وأخرجه أبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصبهان (٤/ ٢٦٢) برقم (١٠١٨) من طريق مطيع بن إبراهيم عن أبيه وعبد العزيز بن أبي عثمان أنه بلغهما عن عمر بن الخطاب...

﴿أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، قال: «أخلصه وأصوبه، قيل: يا أبا علي: ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يُقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً، لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة»[١].

[١٢/أ] وبهذا البيان نعرف بالعقل أن هذا/ الدين الحق هو أفضل الأديان، لأن الدين هو الخضوع والانقياد والعمل، فلا بد له من شيئين، من مقصود هو المعبود، ووسيلة هي الحركة، فأي معبود يُسامي الله، وأي قصد للمعبود خير من أن يكون القاصد ذليلاً له مخلصاً له، لا متكبراً ولا مشركاً به، وأي حركة خير من فعل الحسنات، فبهذا تبين أن من أسلم وجهه لله وهو محسن، فإنه مستحق للثواب كما تبين أنه لا أحسن منه، وبيان ذلك أن الوجه إما أن يكون هو القصد والنية كما قال:

الدين لا بد له من شيئين: معبود ووسيلة إلى المعبود.

أستَغْفِرُ الله ذنباً لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل[٢]

والوجه مثل الجِهَة، مثل الوعد والعِدَة، والوزن والزِنَة، والوصل والصِلَة، وقد قررت هذا في غير هذا الموضع[٣]، وهذا مقتضى كلام أئمة التفسير، وهو مقتضى ظاهر الخطاب لمن كان يفقه بالعربية المحضة من غير حاجة إلى إضمار ولا تكلف، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٨/ ٩٥).

(٢) هذا من أبيات سيبويه الخمسين التي لا يعرف قائلها، أشار إلى ذلك أحمد شاكر في تعليقه على تفسير ابن جرير (١/ ١٦٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٨/ ٢٥).

﴿مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء: ١٢٣ ـ ١٢٥].

روى الإمام أحمد في مسنده عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال: (إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، وإنما بعثت بالحنيفية السمحة)[١].

فبين الله أنه لا دين أحسن من دين مَنْ أسلم وجهه لله، وهو محسن غير مسيء، واتبع ملة إبراهيم حنيفاً.

[١٢ب] وقال: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]/ ، فدلّ بذلك على متابعة إبراهيم في محبته لله، ومحبة الله له، ولفظ «أسلم» يتضمن شيئين: أحدهما الإخلاص، والثاني (الاتباع)[٢] والإذلال.

لفظ «أسلم» يتضمن الإخلاص والاتباع.

كما أن «أسلم» إذا استعمل لازماً مثل: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وقوله: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١]، يتضمن الخضوع لله والإخلاص له.

وضدّ ذلك إما الكبر، وإما الشرك، وهما أعظم الذنوب، ولهذا كان الدين عند الله الإسلام، فإن دين الله أن تعبده وحده لا شريك له، وهذا حقيقة قول: لا إله إلا الله، وبه بعثت الرسل جميعها، ومن عبادته وحده أن لا نشرك به، ولا نتكبر

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ٢٦٦)، والطبراني في الكبير (٨/ ٢١٦) برقم (٧٨٦٨)، وأخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه من طريق الإمام أحمد (٢/ ٢٠٤)، ومدار الحديث على (علي بن يزيد الألْهَاني)، وهو ضعيف. التقريب (٤٨١٧).

(٢) في الأصل: الإجماع.

عن أمره، فلا بد من الإيمان بجميع كتبه، وجميع رسله، وإلا لم يكن العبد مسلماً له، ولا مسلماً وجهه له، إذا امتنع عن الإيمان بشيء من كتبه ورسله، وهذا هو الإسلام العام الذي دخل فيه جميع الأنبياء والمرسلين، وأممهم المتبعين غير المبدلين.

ثم إن الإسلام في كل ملة قد يكون نوع من الشرع والمناهج والوجه والمناسك، فلما بعث الله محمد ﷺ وختم به الرسل كان الإسلام لله لا يتم إلا بالدخول فيما جاء به من الشرع والمناهج والمناسك، وهو الإسلام الخالص، ولهذا قال ﷺ: (بني الإسلام على خمس) الحديث(١).

الإسلام الذي في القلب لا يتم إلا بعمل الجوارح.

فإن الإسلام الذي في القلب لا يتم إلا بعمل الجوارح فكُنَّ مباني له ينبني عليها، فالمباني الظاهرة تحمل الإسلام الذي في القلب كما يحمل الجسد/ الروح، وكما تحمل العُمُدُ السقفَ، والقبةَ الأركانُ، فالإسلام الذي هو دين الله بُني بمبعث محمد رسول الله ﷺ على هذه الأركان، وإن كان بُني بمبعث غيره على أركان أخرى، إذ الإسلام الخاص المستلزم للإسلام العام الذي بعث به محمد ﷺ بُني على هذه الخمسة.

[١١٣]

وقد تنازع أصحابنا: هل يسمى ما سوى ديننا هذا إسلاماً، والنزاع لفظي.

كما أخبر عن حقيقة الإسلام بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِۦمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، برقم (٨) وطرفه (٤٥١٥) وأخرجه مسلم (١/ ٤٥) برقم (١٦).

﴿وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾، فأمرهم بعد أمره لهم باتباع ملة إبراهيم أن يقولوا: آمنا بالله وما أنزل إلينا، إلى آخر الآية، ففي ذلك الإيمان بما أنزله الله، وما أوتيه النبيون من ربهم، والإيمان بجماعتهم من غير تفريق بينهم، وهو الإيمان ببعض والكفر ببعض، كما قال عن الكفار حيث قالوا: ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥٠]، وكان نصيب خالصة الأمة من ذلك أن نؤمن بجميع نصوص/ الكتاب [١٣ب] والسنة، لا نفرق بين النصوص فنتبع بعضها ونترك بعضها، فبذلك يصيرون من أهل السنة دون الذين تركوا السنن والآثار أو بعضها، أو تمسكوا ببعض آي القرآن دون بعض من أصناف المبتدعة.

وكذلك لا يفرقون بين أولي الأمر من الأمة من علمائها وأمرائها، بل يعطون كل ذي حق حقه، ويقبلون منه ما أمر الله بقبوله منه، ويتركونه حيث تركه الله، فيكونون أهل جماعة لا أهل فرقة، وهذا فيه جمع عظيم يحتاج إلى تفصيل، وذلك أن الله أمرنا بطاعة أولي الأمر منا، وأمرنا أن نعتصم بحبل الله جميعاً ولا نتفرق، ونهانا أن نكون كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وبرّأ نبيّه من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً.

فصل

معنى قوله: ﴿ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾.

وقوله: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ [البقرة: ١٣٧] هذه القراءة العامة التي في المصحف الإمام، وقد كان ابن عباس يقرأ: (بما آمنتم به) ويقول: «إن الله لا مثل له»[1].

وتلك قراءة صحيحة المعنى لكن قراءة العامة أحسن وأجمع، فإنه لو قيل: بما آمنتم به، وقيل: إنه أريد به الله، لقالوا: قد آمنا بالله، فإنهم لا يكفرون بأصل وجود الخالق، وإنما يكفرون ببعض كتبه ورسله وأسمائه وصفاته ودينه، ولذلك استحقوا اسم الكفر.

---

(١) أخرجه عثمان بن سعيد الدارمي في النقض على بِشر (٣١٢) من طريق شعبة عن أبي حمزة عن ابن عباس.

وأخرجه ابن جرير في تفسيره ـ ط شاكر ـ (٣/ ١١٤) برقم (٢١٠٩) من طريق شعبة.. به، قال ابن جرير: «وقد روي عن ابن عباس في ذلك قراءة، جاءت مصاحف المسلمين بخلافها، وأجمعت قَرَأَةُ القرآن على تركها ـ ثم ساق الأثر، ثم قال ـ فكأن ابن عباس في هذه الرواية إن كانت صحيحة عنه... إلخ».

وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١/ ٢٤٤) برقم (١٣٠٦) وابن أبي داود في المصاحف (ص٧٦) والبيهقي في الأسماء والصفات (٦٠٣) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٢٨) برقم (٩٣١) جميعهم من طريق شعبة... به، ونبه الحاشدي محقق الأسماء والصفات للبيهقي أن الصواب: عن أبي جمرة نصر بن عمران الضبعي عن ابن عباس، وبيَّن أنه هو الصواب، وعليه فالإسناد صحيح إلى ابن عباس.

وأيضاً فلو آمنوا بما آمنا به من غير أن يؤمنوا بمثل ما آمنا به، لم يكونوا مهتدين/ وإن آمنوا بجميع الأشياء، وذلك أنه سبحانه قال في المائدة لما أباح نساء أهل الكتاب وطعامهم، قال: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥]، والإيمان هو: الإيمان الذي هو الدين، الذي هو الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، فإن الإيمان الذي يجب على العباد اتباعه يجب الإيمان به، فمن كفر بما يفعله المؤمنون من الإيمان، فقد كفر بالله، وهذا الإيمان الذي في القلوب هو مثل مطابق للحقيقة الخارجة، وما في القلوب [من] الإيمان متماثل أيضاً، فنحن آمنا بالله، وما أنزل إلينا، وما أنزل إلى إبراهيم، وما أوتي النبيون من ربهم، فإذا آمنوا هم بمثل ما آمنا به ـ وهو ما في القلوب ـ فقد اهتدوا، كما أنهم لو كفروا بالإيمان الذي في القلوب لحبط عملهم، وهنا وجهان: [١٤أ]

أحدهما: إذا صار في قلوبهم مثل ما في قلوبنا، وآمنوا به، فقد آمنوا بمثل ما آمنا به، فإنا آمنا بما في القلوب من الإيمان، فإذا صار مثله في قلوبهم وآمنوا به فقد اهتدوا.

ويكون فائدة الإيمان بالإيمان مثل ما يقال: أعلم وأعلم أني أعلم وأعتقد أن زيداً في الدار، وأعتقد أن اعتقادي حق، فهم مؤمنون بالإيمان غير مرتابون فيه جازمون أن جزمهم حق، وأيضاً فإن هذا مستلزم، وهو كمال وتمام، لأنه إذا حصل هذا الإيمان بالإيمان، ووجب حصول الأول ووجوبه مع أنهما متلازمان من وجه آخر، فإن الوجود العملي/ الإرادي مع الوجود (...)[1]. [١٤ب]

(١) في الأصل بياض مقدار نصف سطر.

لكن هذا على الوجه الضمير فيه يعود إلى إيماننا بما أنزل، لا إلى نفس ما أنزل.

الوجه الثاني:[1] أن الإيمان الذي في القلب مثل مطابق للمؤمن به، كما تقدم، وقد قررت هذا في مواضع، فإذا آمنوا بمثل هذا المثل فقد اهتدوا، والضمير هنا عائد على (ما) كما هو الظاهر، ويكون المثل كما قد قيل في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وقد يقال: المعنى، فإن آمنوا مثل ما آمنتم. والتقدير: فإن جاؤوا بإيمان مثل الإيمان الذي جئتم به، ويكون (الذي) هنا صفة للمصدر الذي هو الإيمان، لا للمفعول به الذي هو المؤمن به، لكن هذا يفتقر إلى أن يقال: لست بمثل إيمانك، أي: مثل إيمانك، وهذا يكون إذا (. . .)[2].

وقد يقال: (المثل) مقحم ليتبين الكلام والتوحيد، كما قد قيل مثل ذلك في نظائره لأسباب قد تكون هناك.

وقوله: ﴿وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [البقرة: ١٣٧، ١٣٨]، صبغ القلوب والأشياء بهذا الإيمان حتى أنارت به القلوب، وأشرقت به الوجوه، وظهر الفرقان بين وجوه أهل السنة وأهل البدعة، كما قال في المؤمنين: ﴿تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٣]، وفي الكفار: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ [القلم: ١٦]، وفي/ المنافقين: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾ [محمد: ٣٠]. [١٥/أ]

---

(١) في الأصل: الثالث.

(٢) بياض بمقدار سطر.

فصل

اشتراط الإحسان مع إسلام الوجه لله لاستحقاق جزاء الإخلاص.

وإذا كان الله قد شرط في من له أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون أن يكون محسناً مع إسلام وجهه لله، دلّ بذلك على أن الإحسان شرط في استحقاق هذا الجزاء، وهذا الجزاء لا يقف إلا على فعل الواجب، فإن كل من أدى الواجب فقد استحق الثواب، ودرءَ العقاب، وذلك يدل على أن الإحسان واجب، وقد قال تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥] والأمر يقتضي الوجوب.

وقال تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١] ومن فعل الواجب فما عليه من سبيل، إنما السبيل على من أساء بترك ما أمر به، أو فعل ما نهي عنه.

وقال تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ [النمل: ٨٩] ونظائره كثيرة.

وفي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة)[١]، ففي هذا الحديث أن الإحسان واجب على كل حال، حتى في حال إزهاق النفوس، ناطقها وبهيمتها، فَعَلَّمَهُ أن يحسن القتلة للآدميين والذبحة للبهائم، والإحسان الواجب هو فعل الحسنات، وهو أن يكون عمله حسناً، ليس

---

(١) أخرجه مسلم (٣/١٥٤٨) برقم (١٩٥٥) من حديث شداد بن أوس.

المراد بذلك فعل الإحسان التطوع، وهذا الإحسان في حق الله، وفي حقوق عباده، فأما في حق الله ففعل ما أمره به من غير أن يتعلق المأمور، وأما في حق عباده/ ففعل ما أوجب لهم من الإحسان، وترك ما لا يجوز من الإساءة. [١٥ب]

وأصل ذلك إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولهذا ثنَّى الله ذكر هذين الأصلين في القرآن في مواضع كثيرة جداً، وقال: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى﴾ [النساء: ٣٦].

وإذا كان الإحسان إلى الخلق واجباً، وإن كان قد يكون مستحباً أيضاً، فالإحسان إليهم جلب ما ينفعهم ودفع ما يضرهم.

والظلم ضد الإحسان الذي يدخل فيه العدل وغيره، فإن العادل محسن من جهة عدله، وأما حيث يكون العدل هو الواجب، فالعادل أي بكمال الإحسان كالعدل بين الناس في القسم والحكم، بخلاف عدل الإحسان في حق نفسه في استيفاء حقوقه من غير زيادة، فإن هذا محسن من جهة أنه لم يعتد ولم يظلم.

الأصل تحريم الظلم والإضرار بالغير.

وقد قررنا في مواضع كثيرة أن الظلم حرام كله، لم يُبحْ منه شيء، وأصله قصد الإضرار، فإن الظلم إضرار غير مستحق، لكن الإضرار المستحق جائز تارة، وواجب أخرى، وإنما أبيح إضرار الحيوان للحاجة، والحكم المقيد بالحاجة مقدر بقدرها، فليس للعبد أن يكون مقصوده بالقصد الأول إضرار بني آدم، بل الضرار محرم بالكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢]، وقال في المطلقات: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقال: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

[١٦أ] وأما السنة فقول النبي ﷺ: (/من شقّ شقّ الله عليه، ومن ضارّ أضر الله به)[١].

وقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)[٢].

ومعلوم أن المشاقة والمضارة مبناها على القصد والإرادة، أو على فعل ضرر لا يحتاج إليه في قصد الإضرار، ولو بالمباح، أو فعل الإضرار من غير استحقاق، فهو مضار.

وأما إذا فعل الضرر المستحق للحاجة إليه والانتفاع به، لا لقصد الإضرار فليس بمضار، ومن هذا قوله ﷺ في حديث النخلة التي كانت تضر صاحب الحديقة، لما طلب من صاحبها المعاوضة عنها بعدة طرق، فلم يفعل، فقال: (إنما أنت مضار، ثم أمر بقلعها)[٣].

---

(١) أخرجه من حديث أبي صِرْمة المازني الأنصاري رضي الله عنه مرفوعاً ابن ماجه (٢٣٤٢)، والترمذي (١٩٤٠)، وأبو داود (٣٦٣٥)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٤/١٨٨) برقم (٢١٦٩)، والطبراني في المعجم الكبير، (٢٢/ ٣٣٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٧٠) برقم (١١١٦٨).
وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري الدارقطني في السنن (٣/ ٧٧) برقم (٢٨٨)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٦٦) برقم (٢٣٤٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٦٩) برقم (١١١٦٦، ١١١٦٧).
والحديث صحيح بشواهده، تراه مفصلاً في إرواء الغليل (٣/ ٤٠٨) برقم (٨٩٦).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ من حديث عبادة بن الصامت، أحمد في المسند (٥/ ٣٢٦)، وابن ماجه (٢٣٤٠).
ومن حديث ابن عباس أخرجه أحمد في المسند (١/ ٣١٣)، وابن ماجه (٢٣٤١)، وروى الحديث أكثر من تسعة من الصحابة بألفاظ متقاربة، خرَّج أكثرها الشيخ الألباني في الإرواء (٣/ ٤٠٨) برقم (٨٩٦) وصححه، وانظر: موسوعة الحافظ ابن حجر العسقلاني الحديثية (٢/ ٦٠٤).

(٣) أخرجه أبو داود (٣٦٣٦)، وضعفه الألباني في ضعيف سنن أبي داود.

فدلّ ذلك على أن الضرار محرم لا يجوز تمكين صاحبه منه، (فعلى)[1] الإنسان أن تكون مقاصده نفع الخلق، والإحسان إليهم مطلقاً، وهذا هو الرحمة التي بُعث بها محمد ﷺ في قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقال النبي ﷺ: (إنما أنا رحمة مهداة)[2]، والرحمة يحصل بها نفع العباد، فعلى العبد أن يقصد الرحمة والإحسان والنفع، لكن للاحتياج إلى دفع الظلم شُرعت العقوبات، وعلى المقيم لها أن يقصد بها النفع والإحسان، كما يقصد الوالد بعقوبة ولده، والطبيب بدواء المريض، والمقصود بهذه النكتة أن الدين والشرع لم يأمر إلا بما هو نفع وإحسان ورحمة للعباد، وأن المؤمن عليه أن يقصد ذلك ويريده، فيكون مقصوده الإحسان/ إلى الخلق ونفعهم. [١٦ب]

وإذا لم يحصل ذلك إلا بالإضرار ببعضهم فعله على نية

---

(١) في الأصل: فعل.

(٢) أخرجه من حديث أبي صالح مرسلاً ابن سعد في الطبقات (١/ ١٩٢)، والدارمي في السنن (١٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٣٢٥) برقم (٣١٧٨٢)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/ ١٤٣) برقم (١٤٠٤)، والقاضي أبو طالب في علل الترمذي (١/ ٣٦٩).
ورواه من حديث أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً الحاكم في المستدرك (١/ ٩١) وقال: «هذا حديث صحيح على شرطهما، فقد احتجا جميعاً بمالك بن سُعَيْر، والتفرد من الثقات مقبول»، وقال الذهبي: «على شرطهما، وتفرد الثقة مقبول». وأخرجه الشهاب في مسنده (١١٦٠)، والطبراني في الأوسط (٣/ ٢٢٣) برقم (٢٩٨١)، وفي الصغير (١/ ١٦٨) برقم (٢٦٤)، وابن عدي في الكامل (٤/ ٢٣٠)، والرامهرمزي في أمثال الحديث (١٥) جميعهم من طريق أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً.
وأخرجه من حديث معبد بن خالد، ابن سعد في الطبقات (١/ ١٩٢) وصححه الألباني بمجموع طرقه في السلسلة الصحيحة (٤٩٠).

أن يدفع به ما هو شرّ منه، أو يحصل به ما هو أنفع من عدمه، فهاهنا أصلان:

أحدهما: أن هذا هو الذي أمر الله به ورسوله.

والثاني: أن هذا واجب على العبد، عليه أن يفعله، وفاعله هو البار والبر وهو المحسن المذكور في الآية.

وقد أمر الله في كتابه بالعدل والإحسان، والأمر يقتضي الوجوب، وقد يكون بعض المأمور به مندوباً، والإحسان المأمور به ما يمكن اجتماعه مع العدل، فأما ما يرفع العدل فذاك ظلم، وإن كان فيه نفع لشخص، مثل نفع أحد الشريكين إعطاءَ أكثر من حقه، ونفع أحد الخصمين بالمحاباة له، فإن هذا ظلم، وإن كان فيه نفع قد يُسمى إحساناً، والعدل نوعان:

العدل نوعان:

(١) هو الغاية.

أحدهما: هو الغاية، والمأمور بها، فليس فوقه شيء هو أفضل منه يؤمر به، وهو العدل من الناس.

(٢) ما يكون الإحسان أفضل منه.

والثاني: ما يكون الإحسان أفضل منه، وهو عدل الإنسان بينه وبين خصمه في الدم والمال والعرض، فإن (الاستيفاء)[1] عدل، والعفو إحسان، والإحسان هنا أفضل، لكن هذا الإحسان لا يكون إحساناً إلا بعد العدل، كما قدمناه، وهو أن لا يحصل بالعفو ضرر، فإذا حصل منه ضرر، كان ظلماً من العافي، إما لنفسه، وإما لغيره، فلا يشرع.

فالعدل واجب في جميع الأمور، والإحسان قد يكون واجباً، وقد يكون مستحباً، ففي الحكم/ [١١٧أ] بين الناس، والقَسْم بينهم ما ثمَّ إلا العدل والعدل بينهم إحسان إليهم، وفيما بين الناس وبينهم مستحب له الإحسان إليهم، بفعل المستحبات من

(١) في الأصل: اسيفاء.

الابتداء بالإحسان الذي ليس بواجب، والعفو عن حقوقه عليهم (يدخل)[1] في قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩].

ونكتة هذا الكلام أن يفرق الإنسان بين العدل الذي هو الغاية، وليس بعده إحسان، وهو العدل بين الناس، وبين العدل الذي فوقه الإحسان، وهو العدل مع الناس.

الأول: حقّ الخلق عليه، **والثاني**: حقٌّ له عليهم.

(فعلى كل)[2] منهما على صاحبه العدل، فعليه أن يوفيهم العدل الذي عليه، وليس عليه أن يستوفي عدل منهم، بل قد يستحب له الإحسان بتركه.

ومن العدل الواجب ـ كما قررته في غير هذا الموضع ـ أن الظالم لا يجوز أن يُظلم، بل لا يُعتدى عليه إلا بقدر ظلمه، كما قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٩٣﴾ [البقرة: ١٩٣].

وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝١٩٠﴾ [البقرة: ١٩٠] وقال: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟﴾ [المائدة: ٢].

/ وقد تقدم قول النبي ﷺ: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا [١٧ب]

---

(١) في الأصل: ويدخل.

(٢) في الأصل: فلعل.

الذبحة)[١]، فتبين أن الإحسان واجب حتى في القتل المستحق بإحسان القتلة والذبحة، ومعلوم أن الظلم الذي يستحق به العقوبة ـ سواءً كان في حق الله أو في حقوق عباده ـ لا يخرج عن ظلم في الدين، وظلم في الدنيا، وقد يجتمعان، فالأول كالكفر والبدع، والثاني كالاعتداء على النفوس والأموال والأعراض.

البدع أعظم من المعاصي.

والغالب أن الظلم في الدين يدعو إلى الظلم في الدنيا، وقد لا ينعكس، ولهذا كان المبتدع في دينه أشد من الفاجر في دنياه، وعقوبات الخوارج أعظم من عقوبات أئمة الجور، كما قررتُ هذا في (قاعدة بيان أن البدع أعظم من المعاصي بالكتاب والسنة وإجماع الأمة)، وبما يعقل به ذلك من الأسباب، ثم مع هذا لا يجوز أن يعاقب هذا الظالم، ولا هذا الظالم إلا بالعدل بالقسط، لا يجوز ظلمه، فهذا موضع يجب النظر فيه، والعمل بالحق، فإن كثيراً من أهل العلم والدين والزهد والورع والإمارة والسياسة والعامة (وغيرهم، وإما)[٢] في نظرائهم أو غير نظرائهم من نوع الظلم والسيئات، إما بدعة، وإما فجور، وإما مركب منهما، فأخذوا يعاقبونهم بغير القسط، إما من أعراضهم، وإما في حقوقهم، وإما في دمائهم وأموالهم، وإما في غير ذلك، (مثل أن ينكر)[٣] لهم حقاً واجباً،/ أو يعتدوا عليهم بفعل محرم، مع أن الفاعلين لذلك متأولون، معتقدون أن عملهم هذا عمل صالح، وأنهم مثابون على ذلك، (ويتعلقون)[٤] بباب قتال

[١٨أ]

---

(١) تقدم تخريجه (٢/ ٨٢).

(٢) هكذا في الأصل، ويظهر أن بين كلمة (وغيرهم) وكلمة (وإما) سقط، والله أعلم.

(٣) في الأصل: (بل أن يذكر) ويظهر لي أنها محرفة من الناسخ، وما أثبته قريب من رسم الكلمة السابقة، وبها يصح المعنى، والله أعلم.

(٤) في الأصل: (ويتعلق).

أهل العدل والبغي، وهم الخارجون بتأويل سائغ، فقد تكون الطائفتان جميعاً باغيتين بتأويل، أو بغير تأويل، فتدبر هذا الموضع، ففيه يدخل جمهور الفتن الواقعة بين الأمة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۚ﴾ [الشورى: ١٤]، فأخبر أن التفرق بينهم كان بغياً، والبغي: الظلم.

الفتن الواقعة في الأمة بسبب البغي.

وهكذا التفرق الموجود في هذه الأمة مثل الفتن الواقعة بينها في المذاهب والاعتقادات والطرائق والعبادات والممالك والسياسات والأموال، فإنما تفرقوا بغياً بينهم من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم، والباغي قد يكون متأولاً وقد لا يكون متأولاً، فأهل الصلاح منهم هم المتأولون في بغيهم، وذلك يوجب عذرهم لا اتباعهم، فتدبر العدل والبغي، واعلم أن عامة الفساد من جهة البغي، ولو كان كل باغٍ يعلم أنه باغٍ لهانت القضية، بل كثير منهم أو أكثرهم لا يعلمون أنهم بغاة، بل يعتقدون أن العدل منهم، أو يعرضون عن تصور بغيهم، ولولا هذا لم تكن البغاة متأولين، بل كانوا ظلمة ظلماً صريحاً، وهم البغاة الذين لا تأويل معهم، وهذا القدر من البغي بتأويل[1]، وأحياناً بغير تأويل، يقع فيه الأكابر من أهل العلم، ومن أهل/ الدين، فإنهم [١٨ب] ليسو أفضل من السابقين الأولين، ولما وقعت الفتنة الكبرى كانوا فيها ثلاثة أحزاب، قوم يقاتلون مع أولى الطائفتين بالحق، وقوم يقاتلون مع الأخرى، وقوم قعدوا اتباعاً لما جاء من النصوص في الإمساك في الفتنة.

والفتن التي يقع فيها التهاجر والتباغض والتطاعن والتلاعن ونحو ذلك هي فتن، وإن لم تبلغ السيف، وكل ذلك

---

(١) في الأصل: تأويل.

تفرق بغياً، فعليك بالعدل والاعتدال والاقتصاد في جميع الأمور، ومتابعة الكتاب والسنة، وردّ ما تنازعت فيه الأمة إلى الله والرسول، وإن كان المتنازعين أهل فضائل عظيمة ومقامات كريمة، والله يوفقنا لما يحبه ويرضاه، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

تمت القاعدة

فصل
في حق الله على عباده
وقسمه من أم القرآن
وما يتعلق بذلك من محبته
وفرحه ورضاه

وقال رضي الله عنه:

فصل

في حق الله على عباده، وقسمه من أم القرآن، وما يتعلق بذلك من محبته وفرحه ورضاه، ونحو ذلك.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨]، وقوله: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ﴾ نكرة في سياق النفي، تعمّ كل رزق، فتعم اللفظ من رزق لي، ومن رزق لهم، ومن رزق من بعضهم لبعض، لكن قوله بعد ذلك: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ والإطعام هو رزق له، فقد يقال: هو تخصيص بعد تعميم، وقد يقال: الأول رزق/ المخلوق والثاني بالخالق، فيكون المعنى: ما خلقتهم إلا ليعبدون، لا ليطعمون، ولا ليرزقون أحداً، فإن الله هو الرزاق الذي يرزق الخلق، وهو ذو القوة المتين.

[١٩أ]

بيان حق الله على العباد.

فبين الله بهذه الآية أنه خلقهم لعبادته التي أرادها منهم، فهي مراده ومطلوبه، لا يريد منهم أن يرزقوه، ولا أن يطعموه، لأنه لما نفى الإرادة عن الرزق وإطعامه، دلّ على إثباتها للعباد، وفي إثباتها للعباد، ونفي إرادة الرزق والإطعام دليلاً على أن له حقاً عليهم يريده منهم، وهو محبٌّ له، راضٍ به.

وقال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ

﴿ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج: ٣٧]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا﴾ [الصف: ٤]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢]، وقال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال: ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقال: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ في مواضع. [المائدة: ١١٩، التوبة: ١٠٠، البينة: ٨].

وقد جاءت السنة بذكر حقه عليهم، في الصحيح عن معاذ بن جبل قال: كنت رديف رسول الله ﷺ فقال: (يا معاذ! أتدري ما حق الله على عباده؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ أن لا يعذبهم)(١).

[١٩ب] وروى الطبراني في كتاب الدعاء/ مرفوعاً إلى النبي ﷺ: (يقول الله: يا عبدي! إنما هي أربعة: واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك، وواحدة بينك وبين خلقي، فأما التي لي، فتعبدني لا تشرك بي شيئاً، وأما التي هي لك، فعملك أجزيك به أحوج ما تكون إليه، وأما التي بيني وبينك، فمنك الدعاء وعليَّ الإجابة، وأما التي (بيني)(٢) وبينك وبين خلقي، فأتِ إلى الناس ما تحبّ أن يأتوه إليك)(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من خص قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، برقم (١٢٨، ١٢٩) وأطرافه (٢٨٥٦، ٥٩٦٧، ٦٢٦٧، ٦٥٠٠، ٧٣٧٣)، ومسلم (١/ ٥٨) برقم (٣٠).

(٢) هكذا في الأصل، وليست مذكورة في رواية الطبراني في كتاب الدعاء، لكن وردت بنحوها في رواية أبي نعيم في الحلية (٦/ ١٧٣) والمصنف يروي الحديث ـ فيما يظهر ـ بمعناه لا بألفاظه، والله أعلم.

(٣) أخرجه الطبراني في الدعاء (١٦)، وأبو يعلى في مسنده (٥/ ١٤٣) برقم=

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ يقول الله تعالى: (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، يقول الله: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، يقول الله: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، يقول الله: مجَّدني عبدي ـ وفي رواية: فوَّض إليَّ عبدي ـ وإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾، قال: فهذه الآية بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، وإذا قال: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾، قال الله: فهؤلاء

= (٢٧٥٧)، وابن عدي في الكامل (٤/ ٦٢ ـ ٦٣) في ترجمة صالح المُرّي، وابن حبان في المجروحين (١/ ٣٧٣) في ترجمة صالح المُري أيضاً، وأبو نعيم في الحلية (٦/ ١٧٣) والبيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٥١٨)، برقم (١١١٨٦) من حديث صالح المُرّي عن الحسن البصري عن أنس، وعدّها أربع خصال كرواية المتن، وهذا سند ضعيف، صالح بن بشير بن وداع المُرّي، ضعيف، كما في التقريب (٢٨٤٥)، وضعَّف هذه الرواية الألباني في السلسة الضعيفة (٤١٥٢).

وأخرجه من حديث سلمان الفارسي موقوفاً عليه، أحمد في الزهد (ص٤٧) قال: حدثنا يحيى بن سعيد حدثنا سليمان ـ يعني التيمي ـ عن أبي عثمان النهدي عن سلمان رضي الله عنه قال: لما خلق الله عز وجل آدم عليه السلام قال: (واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك. . .) ولم يذكر الرابعة، وهذا سند صحيح.

ومن طريق سليمان التيمي. . . به، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ١١٩) برقم (٣٤٦٥٥)، والبزار في المسند (٦/ ٤٩٠) برقم (٢٥٢٣)، والطبراني في الكبير (٦/ ٢٥٣) برقم (٦١٣٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٣٩) برقم (١١١٢)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٧/ ٤٠٧، ٤٤٠).

وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٧/ ٤٤١) من طريق سفيان الثوري عن هشام ـ بن حسان ـ عن الحسن البصري موقوفاً عليه

لعبدي، ولعبدي ما سأل)[1].

ففي هذا الحديث أن النصف الأول ـ وهو الحمد والثناء والتمجيد والعبادة ـ لله تعالى، والنصف الثاني ـ وهو الاستعانة والمسألة ـ للعبد، هذا مع العلم بأن العبد يثاب على حمده وثنائه وعبادته، وقد يحصل له بذلك/ من الثواب أكثر مما [٢٠أ] يحصل بالاستعانة، والسؤال لا بد أن يكون للنصف الذي هو للرب، خاصية تعود إلى الرب، تميزها عن نصف العبد، وإلا فإذا كان للعبد في كلاهما أجر وثواب، فتخصيص أحدهما بأنه للرب، لا بد فيه من خاصية للرب.

وأيضاً فإن الله أخبر أن الشرك ظلم عظيم، فقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الآية، وقد ورد في الصحيحين عن ابن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية شقَّ ذلك على أصحاب النبي ﷺ، وقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال النبي ﷺ: (إنما هو الشرك، ألم تسمعوا إلى قول لقمان: إن الشرك لظلم عظيم) أو كما قال[2].

وفي الحديث عن طائفة من السلف، وروي مرفوعاً: (الدواوين ثلاثة[3]: ديوان لا يغفر الله منه شيئاً، وهو الشرك، وديوان لا يعبأ الله به شيئاً، وديوان لا يترك الله منه شيئاً. فأما الديوان الذي لا يغفر الله منه شيئاً، فهو الشرك، وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئاً، فهو ظلم العبد نفسه، وأما الديوان

---

(١) أخرجه مسلم (٦/٢٩٦) برقم (٣٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم، برقم (٣٢) وأطرافه (٣٣٦٠، ٣٤٢٨، ٣٤٢٩، ٤٦٢٩، ٤٧٧٦، ٦٩١٨، ٦٩٣٧) ومسلم (١/١١٤) برقم (١٢٤).

(٣) في الأصل: «دواوين»، وكتب في الهامش: لعله الدواوين ثلاثة.

الذي لا يترك الله منه شيئاً، فهو الظلم للعباد بعضهم بعضاً)[1].

وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾﴾ [البقرة: ٢٥٤]، فجعل الظلم في حق الله تعالى قسماً خارجاً عن ظلم العبد نفسه، وعن ظلم العباد، وهذا يقتضي أن لله فيه حقاً قد ضيعه العبد، لا أنه مجرد ظلم العبد نفسه كالمعاصي/ [٢٠ب] وإن كانت المعاصي مخالفة لأمر الله وتركانه لما أوجبه، وجناية على دين الله.

وأيضاً فإن الله قد أخبر أنه يحب الحسنات المأمور بها، من الإيمان والعمل الصالح، وأنه يرضاها، ويحب أهلها، ويرضى عنهم، والحب مستلزم للإرادة، وهو مع ذلك قد شاء جميع الكائنات، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وقد قررت هذه القاعدة في غير هذا الموضع[2]، وبينت الفرق بين كلماته الكونيات، وما يتصل بها من أمر وإرادة وإذن وحكم وبعث وإرسال وغير ذلك، وبين كلماته الدينيات، وما يتصل بها من أمر وإرادة وحكم وبعث وإرسال، قررت هذا الأصل الفارق في غير موضع، وأن منه تزول الشبهات الحاصلة في مسائل الدين والقدر وتعارضهما.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٦/ ٢٤٠) والحاكم في المستدرك (٤/ ٦١٩) برقم (٨٧١٧) وقال الذهبي: «صدقة ضعفوه، وابن بابنوس فيه جهالة» وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٦/ ٥٢) برقم (٧٤٧٣ و٧٤٧٤). وضعّف الحديث أيضاً الألباني في ضعيف الجامع الصغير (٣٠٢٢).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٨/ ٥٨، ١٨٧، ١٩٧، ٢٤٢، ٤١٢).

وحقيقة ذلك تعود إلى أن الدين الذي أمر الله به شرعاً من بين سائر الكائنات، له من الله مزية واختصاص بذلك صار محبوباً مأموراً به، وذلك من وجهين:

أحدهما: من جهة عوده إلى الخلق، لما في الدين من مصلحتهم ومنفعتهم في الدنيا والآخرة بالثواب والنعيم المقيم المتعلق بالمخلوق، والمتعلق بالخالق، كالنظر إلى وجهه الكريم.

والثاني: من جهة عوده إلى الخالق حتى يصح أن يكون محبوباً لله مرضياً محموداً مفروحاً به، وإلا فنفس تَنَّعُم هذا العبد، وتعذب/ هذا العبد، وصلاح هذا، وفساد هذا، سواءً بالنسبة إلى الله من جهة الخلق والمشيئة والتكوين، فلا بد أن يكون لأحدهما إلى الله إضافة وتعلق ونسبة بها يكون محبوباً له، مرضياً مفروحاً به، محموداً مثنياً على أصحابه، ويكون الآخر مسخوطاً عليه، ممقوتاً مبغضاً، ونحو ذلك، وراء ما يلحقه من العذاب. [٢١/أ]

المذاهب في علة خلق الخلق والأمر بالدين.

وهذا الفرق هو حقيقة الدين، وسرّ الأمر والنهي، وغاية التكليف الشرعي، ومقصود الرسالة والكتاب، ولهذا تكلم الناس في علة خلقه للخلق، ثم أمره بالدين[1].

مذهب المعتزلة أن الحكمة من الخلق والأمر بالدين، نفع الخلق ومصلحتهم.

فقال فريق: إنه فعل ذلك لنفع الخلق ومصلحتهم، وزعموا أن هذا وجه حسن الفعل والأمر، وإن لم يكن هذا واقعاً بالجميع ولا عائداً منه حكم إلى الفاعل، وهذا قول المعتزلة[2]

---

(١) فصل ابن تيمية هذه المسألة تفصيلاً مطولاً في رسالة ضمن مجموع الفتاوى (٨/ ٣٧ ـ ٥٧).

(٢) تقدم تعريفهم (١/ ٦٩).

وغيرهم من القدرية[1]، ثم التزموا على هذا مسائل التعديل والتجوير، والتحسين والتقبيح بالقياس الفاسد على الخلق، واضطربوا فيه اضطراباً لا ينضبط.

وقد يوافق بعض أهل السنة ـ من أصحابنا وغيرهم ـ هؤلاء في بعض المسائل التي لا تخالف الأصول المشهورة في السنة، وعارضهم كثير من متكلمة الإثبات للقدر ـ الذابِّين عن السنة ـ في مواضع كثيرة، فقالوا: لا يجوز تعليل شيء من ذلك، بل خلق وأمر لمحض المشيئة، وصِرْفِ الإرادة، ولا يجوز تعليل ذلك لمصلحة العباد ونفعهم، ولا غير ذلك.

مذهب الأشاعرة ومن وافقهم أنه لا يجوز تعليل أفعال الله.

[٢١ب]

ثم إن/ كثيراً من العلماء يعتقدون أن ليس في هذا الأصل العظيم الجامع ـ المتعلق بأصول الدين والتوحيد، وبأصول الفقه وبالشريعة ـ إلا هذين القولين، إما التعليل بنفع العباد وصلاحهم، وإما ردّ ذلك إلى محض المشيئة والإرادة الصرفة، وهذا القول الثاني يلزمه من اللوازم الفاسدة ـ التي تتضمن التسوية بين محبوب الله ومكروهه، ومأموره ومنهيه، وأوليائه وأعدائه ـ أشياء فيها من البطلان والشناعة، ما يعلم به تفريط هؤلاء وغلطهم، كما فرط الأولون.

مذهب الفلاسفة قريب من مذهب نفاة الحكمة والتعليل.

ويقارب هؤلاء من يقول من الفلاسفة وغيرهم: إن هذه المخلوقات لازمة لذاته، وإن قالوا: إنها صادرة عن عنايته، وإن تضمنت ما تضمنت من منافع الخلق، ومصالحهم بطريق اللزوم.

ويجعلون ذلك علة غائية[2].

---

(١) تقدم تعريفهم (١/ ٥٧).

(٢) العلة: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً مؤثراً فيه، وهي قسمان:
الأول: علة الماهية، وهي ما يتقوم به الماهية من أجزائها، وتنقسم إلى قسمين: =

ثم إنهم يتناقضون فلا يجعلون ذلك مقصوداً للفاعل، ولا مراداً له بالقصد الأول، وإلا لزمهم ما لزم الأولين من التعليل، فيثبتون في أفعاله من الحكم، والعلل الغائية، والمنافع، ما لا يصدر إلا عن قصد وإرادة، ثم يتكلمون عن الإرادة بما يناقض ما قالوه.

الرد على الأشاعرة ونفاة الحكمة والتعليل.

[١٢٢أ]

ومما يبين ذلك أن يقال لمنكري التعليل ـ الذين لا يثبتون وراء العلم والإرادة لا حكمة، ولا رحمة، ولا لطفاً، ولا محبة، ولا رضاءً، ولا فرحاً ولا غضباً، ولا مقتاً/ ولا غير ذلك، بل يجعلون لذلك إرادة أو فعلاً ـ : معلوم أن الإرادة المحضة خاصتها التخصيص والتمييز، كتخصيص بعض الأعيان بنوع من المقادير والصفات والحركات وغير ذلك، مما يمكن ضده وخلافه.

أما التخصيص بالخير دون الشر، والنفع دون الضر، والنعيم دون العذاب، وجعل هذا محبوباً، وهذا مودوداً مرضياً، وهذا ممقوتاً مبغضاً مسخوطاً، فلا يجوز أن يكون معنى هذا الإرادة المحضة، لأن الإرادة (المتعلقة)[1] بكل حادث، فما

= **القسم الأول**: العلة المادية، وهي ما لا يجب بها وجود المعلول بالفعل، بل بالقوة.

والقسم الثاني: العلة الصورية، وهي أن يجب بها وجوده.

والثاني: علة الوجود، وهي ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، وهي قسمان:

القسم الأول: العلة الفاعلية، وهي أن يوجد منها المعلول، أن يكون مؤثراً في المعلول موجداً له.

القسم الثاني: العلة الغائية، وهي التي يكون المعلول لأجلها، وهي الشرط إن كان وجودياً، وارتفاع الموانع إن كان عدمياً. انظر: التعريفات للجرجاني (ص١١٥٤).

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: «متعلقة».

شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وحكمها في سائر أنواع الحوادث، حكم واحد، فلم سميت هنا محبة، وهنا بغضاً، وهنا رضاً، وهنا غضباً، وهنا مودة، وهنا مقتاً، ألا ترى أن الإرادة المتعلقة بغير المأمور به والمنهي عنه لا تدعُ إلى ذلك، فلا يقال في حق الجائع والشبعان والصحيح والمريض والآمن والخائف والناكح والمغتلم والغني والفقير والرئيس والمرؤوس: هذا محبوب مرض مودود، وهذا مبغض مسخوط ممقوت، وإن كان أحدهما متنعماً بما هو فيه، والآخر معذباً بما هو فيه.

فإذا كان قد أثاب قوماً بعملهم الصالح في الدنيا والآخرة، وعاقب قوماً بعملهم السيئ في الدنيا والآخرة، والجميع بمشيئته، كما أن التفريق بين الجائع والشبعان، وبأنه بمشيئته، فلم جعل في هؤلاء محبوباً ومكروهاً/ ولم يجعل في باب الشبعان والجائع محبوباً ومكروهاً، حيث لا يتعلق به أمر شرعي، فتعلق الحب والرضى والبغض والسخط بالأمر الديني الشرعي، دون ما لم يتعلق به ذلك - مع أن الإرادة عامة التعلق بجميع الكائنات - دليل على أن باب أحدهما ليس هو باب الآخر.

[٢٢ب]

وهذا بَيِّنٌ معقولٌ ببرهان لمن تأمله، وهو دليل عقلي على ثبوت هذه الصفات، كما كان أصل التخصيص دليلاً على ثبوت الإرادة.

الرد على مذهب المعتزلة.

ويُقال لمثبتي التعليل من القدرية[١]: عندكم أن جميع هذه الصفات تعود إلى معنى النفع والإضرار، فإن مصلحة العباد والإحسان إليهم وغير ذلك هو عندكم نفعهم، وضد ذلك

---

(١) تقدم تعريفهم (١/ ٥٧).

إضرارهم، فعطلتم صفات الله من هذا الوجه، ولكم في الإرادة من الاضطراب ما هو مذكور في غير هذا الموضع(١).

ثم تزعمون أنه إنما خلق وأمر لنفع الخلق، فيقال لكم: وأي فرق بالنسبة إليه، نَفَعَهم أو لم ينفعهم؟ فإن جعلتم ذلك قياساً على الخلق، فالخلق إنما يحسن منهم، نفع بعضهم لبعض، لأن النافع يعود إليه من نفعه مصلحة له، وإلا فحيث لا مصلحة له في ذلك، لا يكون نفعه حسناً.

ويقال لكم أيضاً: النافع من الخلق يختلف حاله، بين ما قبل أن ينفع، وبعد ما ينفع، فيُكْسِب نفسه بذلك صفة كمال له، يدرك ذلك من نفسه، ويدرك ذلك الخلق منه، فنفس السخي الجواد أكمل/ وأشرف وأعظم من نفس البخيل الجبان، كما [٢٣أ] قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾ [الشمس: ٩، ١٠]، وقال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ۝١٠﴾ [الليل: ٥ ـ ١٠]، ونظائره في الكتاب والسنة كثيرة.

ويقال لكم: إذا كان المقصود مجرد النفع، والفاعل قادر (فهلّا حصل؟)(٢)، ففي انتفائه في صور كثيرة، وحصول الضرر، دليل على أن هناك مقصوداً آخر.

ويُورد عليهم ما في المخلوقات من أنواع المضار، وما في المأمورات من ذلك، وقد عرف اعتذارهم عن ذلك، وما فيه من التناقض والفساد.

ويُقال لهم: ما الموجب لما وقع من أنواع المضرات

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٧).

(٢) في الأصل فهل لا حصل.

بالكفار والفساق، إذا كان المقصود نفعهم بالتكليف، وهم لم يقبلوا هذا النفع، فما الموجب لمقابلتهم بأنواع من العقاب والسخط والمقت إذا لم يصدر منهم إلا مجرد عدم قبول نفعهم؟ لولا أن هناك أسباباً أخرى، وحكمة أخرى لم يعلموها، ولم يتكلموا بها، فهذا[1].

لفظ اللذة والألم هل يطلقان في حق الله.

وأيضاً فالكتاب والسنة إنما أطلق الحب والبغض والودّ والمقت والرضا والغضب والفرح والأذى، دون لفظ اللذة والألم، لأن هذين الاسمين كثيراً ما يطلقان في خصائص المخلوق التي تنفعه وتضره، مثل الأكل والشرب والنكاح، ومثل المرض الذي هو الوصب والنصب والجوع/ [٢٣ب] والعطش والعذاب بالنار ونحو ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمد: ١٥]، وقال: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: ٧١]، وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الانشقاق: ٢٤]، فالالتذاذ والانتفاع متقاربان، والتألم والتضرر متقاربان، وإن كان المنفعة والمضرة أعم في الاستعمال، ولهذا قيل: إن المنفعة قرينة الحاجة، فإنما ينتفع الحي بما هو محتاج إليه، ويتضرر بما يؤلمه، وقد قال الله تعالى ـ فيما يُروى في الحديث الصحيح ـ: (يا عبادي إنكم لن تبلغوا نفعي فتنفعوني، ولن تبلغوا ضرّي فتضروني)[2]، وهذا الحديث ينفي بلوغ الخلق لذلك، وعجزهم عن ذلك، وما فعله الخلق فإنما فعلوه بقوة الله ومشيئته وإذنه، ولا حول ولا قوة إلا به.

---

(١) في الأصل: فهذا هذا، وكُتب في الهامش: اترك هذا وابدأ من المكان المبيض الذي في ظهر القائمة التي تلي هذه، ويأتي (. . .) وما بين القوسين كلمة غير واضحة.

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٦٣).

وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقال: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]، وقال في الحديث الصحيح: (يؤذيني ابن آدم)[١]. وقال النبي ﷺ: (ما أحد أصبر على أذى يسمعه من الله)[٢]، كما قال: (ما أحد أحب إليه المدح من الله)[٣]، وقال: (ما أحد أغير من الله، وما أحد أحب إليه العذر من الله)[٤]، فأخبر ﷺ أنه ليس أحد يحب أن يُمدح ويعذر مثلما يحب الله ذلك، ولا أحد أصبر على أذى وأغير على محارمه من الله، فالممدوح بإزاء المعذور يمدح/ على [٢٤أ] إحسانه، ويعذر على عدله وعقوبته، والصبر بإزاء الغيرة، يصبر على أذى خلقه له، ويغار أن ترتكب محارمه.

وعن هذا خلق النبي ﷺ كما قالت عائشة: (ما انتقم رسول الله ﷺ قط لنفسه، إلا أن تنتهك محارم الله، فإذا انتهكت محارم الله، لم يقم لغضبه شيء حتى ينتقم لله)[٥].

فهذا صبر الرسول على ما يؤذي، وهذه[٦] غيرته، وانتقامه لمحارم الله.

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ١٧٦٢) برقم (٢٢٤٦) وبنحوه في البخاري في كتاب الأدب، باب (١٠١) لا تسبوا الدهر برقم (٦١٨١، ٦١٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب (٧١) الصبر على الأذى، برقم (٦٠٩٩) وطرفه (٧٣٧٨) ومسلم (٤/ ٢١٦٠) برقم (٢٨٠٤).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب (٧) ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن، برقم (٤٦٣٤) وأطرافه (٤٦٣٧، ٥٢٢٠، ٧٤٠٣)، ومسلم (٤/ ٢١١٣) برقم (٢٧٦٠).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب (٢٠) قول النبي ﷺ: «لا شخص أغير من الله»، برقم (٧٤١٦)، ومسلم (٢/ ١١٣٦) برقم (١٤٩٩).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب (٤٢) كم التعزير والأدب، برقم (٦٨٥٣)، ومسلم (٤/ ١٨١٣) برقم (٢٣٢٧).

(٦) في الأصل: وهذا.

المذهب الرابع: أن الله خلق الخلق وأمرهم بالعبادة ليحمدوه ويشكروه.

وفريق رابع يقولون: إنه فعل ذلك ليحمد ويشكر ويمجد، أعني خلْقُه سبحانه للخلق، كما دلت عليه النصوص في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٨٩]، وقوله: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٥٢]، وقوله: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: ١٤]، وقوله: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

وفي الأحاديث كثير مثل قوله[١].

يرد على أصحاب المذهب الرابع سؤالان أحدهما في القدر والثاني في الصفات.

لكن هؤلاء [يرد] عليهم سؤلان عظيمان، سؤال يتعلق بالأفعال والقدر، وسؤال يتعلق بالأسماء والصفات.

فالأول: أنه خلقهم ليحمدوه فلم لم يحصل ذلك من جميعهم.

أحدهما: إنه فعل ذلك فلم لا حصل/ [٢٤ب] مراده مع قدرته عليه؟ فإذا كان مراده العبادة، فلم لا حصلت من جميعهم؟

وهذا السؤال لما استشعر الناس وُرُودَه، أجابوا عنه على أصولهم، فقال كثير ممن ينصر السنة: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] إلا ليعرفون، يعني المعرفة العامة الفطرية[٢] الموجودة في المؤمن والكافر، وهذا القول ضعيف جداً، لأنه ذمهم على ترك ذلك، ولأن ذلك لم يوجد من المجانين ولا من الجاحدين، ولأنه أي مقصود له في ذلك، حتى ينفي إطعامهم ويثبت ذلك، إذا كان الكل سواء؟

خطأ من فسر «إلا ليعبدون» بمعنى: يعرفونه معرفة فطرية.

(١) كتب في المخطوط هنا: «في الأصل بياض مقدار سبعة أسطر».

(٢) في الأصل: الفطرة.

ومنهم من جعل الجن والإنس هنا خاصاً لمن عبده، وهو ضعيف لوجوه[1].

---

(١) وهذا مذهب الكرَّامية ومن وافقهم ممن أثبت أن الله خلق المؤمنين لعبادته، ومن لم يؤمن فليس مخلوقاً لعبادته، وهذا القول باطل من وجوه، لم يذكر ابن تيمية هذه الوجوه هنا، لكنه ذكرها في رسالة له في القدر ضمن مجموع الفتاوى (٨/ ٤٠ ـ ٤٣) وهذا ملخصها:

قلت: قول هؤلاء الكرامية ومن وافقهم، وإن كان أرجح من قول الجهمية والمعتزلة فيما أثبتوه من حكمة الله، وقولهم في تفسير الآية، وإن وافقوا فيه بعض السلف، فهو قول ضعيف، مخالف لقول الجمهور، ولما تدل عليه الآية لوجوه:

(أ) فإن قصد العموم في الآية ظاهر وبيّن بياناً لا يحتمل النقيض، إذ لو كان المراد المؤمنين فقط لم يكن فرق بينهم وبين الملائكة، فإن الجميع قد فعلوا ما خلقوا له، ولم يذكر الإنس والجن عموماً، ولم تذكر الملائكة، مع أن الطاعة والعبادة وقعت من الملائكة دون كثير من الإنس والجن.

(ب) وأيضاً فإن سياق الآية يقتضي أن هذا ذم وتوبيخ لمن لم يعبد الله منهم، لأن الله خلقه لشيء فلم يفعل ما خلق له، ولهذا عقبها بقوله: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾، فإثبات العبادة ونفي هذا يُبين أنه خلقهم للعبادة، ولم يرد منهم ما يريده السادة من عبيدهم من الإعانة لهم بالرزق والإطعام، ولهذا قال بعد ذلك: ﴿فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ذَنُوبًا﴾ أي: نصيباً ﴿مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَـٰبِهِمْ﴾ أي: المتقدمين من الكفار، أي: نصيباً من العذاب، وهذا وعيد لمن لم يعبده من الإنس والجن، فَذِكْرُ هذا الوعيد عقب هذه الآية من أولها إلى آخرها يتضمن وعيد من لم يعبده، وذكر عقابه لهم في الدنيا والآخرة فقال تعالى في أولها: ﴿وَٱلذَّٰرِيَـٰتِ ذَرْوًا ﴿١﴾﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ ﴿٥﴾ وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٌ ﴿٦﴾﴾ ثم ذكر قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿٩﴾﴾ ثم ذكر وعيد الآخرة بقوله: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ﴿١٠﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى غَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴿١١﴾ يَسْـَٔلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٢﴾ يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ ﴿١٣﴾﴾ ثم ذكر وعده للمؤمنين فقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّـٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾، ثم ذكر قصص من آمن فنفعه إيمانه ومن كفر فعذبه بكفره، فذكر قصة إبراهيم ولوط =

ومنهم من قال: إلا لآمرهم بالعبادة. وهذا قريب إذا (تمم)[1].

من أوجه الرد على مذهب المعتزلة في الحكمة والتعليل.

وقالت القدرية[2]: ما أراد منهم كلهم إلا العبادة، لم يرد

= وقومه وعذابهم ثم قال: ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَآ ءَايَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٣٧﴾ وَفِى مُوسَىٰٓ إِذْ أَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾﴾، أي: في قصة موسى آية أيضاً... ثم ذكر أنه بنى السماء بأيد، وفرش الأرض، وخلق من كل شيء زوجين لعلكم تذكرون، فلما بيّن الآيات الدالة على ما يجب من الإيمان به وعبادته، أمر بذلك فقال: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۖ إِنِّى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ وَلَا تَجْعَلُواْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۖ﴾ الآية، ثم بيَّن أن هؤلاء المكذبين من جنس من قبلهم ليتأسى الرسول والمؤمنون، ويصبروا على ما ينالهم من أذى الكفار، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْاْ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾﴾، فهذا كله يتضمن أمر الإنس والجن بعبادته وطاعته وطاعة رسله واستحقاق من يفعل [المعاصي] العقوبةَ في الدنيا والآخرة، فإذا قال بعد ذلك: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ كان هذا مناسباً لما تقدم، مؤتلفاً معه، أي: هؤلاء الذين أمرتهم إنما خلقتهم لعبادتي ما أريد منهم غير ذلك لا رزقاً ولا طعاماً.

فإذا قيل: «لم يرد بذلك إلا المؤمنين».كان هذا مناقضاً لما تقدم في السورة.

(ج) وصار هذا كالعذر لمن لا يعبده ممن ذمه الله ووبخه، وغايته يقول: أنت لم تخلقني لعبادتك وطاعتك، ولو خلقتني لها لكنت عابداً، وإنما خلقت هؤلاء فقط لعبادتك، وأنا خلقتني لأكفر بك، وأشرك بك، وأكذب رسلك، وأعبد الشيطان وأطيعه، وقد فعلت ما خلقتني له، كما فعل أولئك المؤمنون ما خلقتهم له، فلا ذنب لي ولا أستحق العقوبة.

فهذا وأمثاله مما يلزم أصحاب هذا القول، وكلام الله منزه عن هذا، وهم إنما قالوا هذا، لأن الله تعالى فعال لما يريد، قالوا: فلو كان أراد منهم أن يطيعوه، لجعلهم مطيعين كما جعل المؤمنين [مطيعين]. انتهى كلامه باختصار وتصرف يسير.

(١) هكذا في الأصل.

(٢) تقدم تعريفهم (١/ ٥٧).

غير ذلك، لكن منهم من خالف مراده، كما عصى أمره، ومنهم من لم يخالف.

فقيل لهم: ولم خلقهم للعبادة؟ فقالوا: لنفعهم. قيل لهم: فقد أراد ما علم أنه لا يحصل.

وقيل لهم: لأي شيء أراد نفعهم؟ فاضطربوا.

ثم قيل لهم: فلم لا أعانهم على مراده؟ فقالوا: استفرغ وسعه، ولم يمكنه أن يجعل لهم إرادة، وإنما أمكنه أن يجبرهم ويضطرهم إلى الإيمان والعبادة، وتلك لا تنفعهم.

وأما العبادة الاختيارية، فلا يقدر عليها إلا هم، ولا يفعلها إلا هم، والتزموا من اللوازم الفاسدة ما يطول وصفه، وردّ الناس عليهم/ ردوداً يطول وصفها. [٢٥أ]

وقيل لهم: وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، قال جمهور السلف ما دلّ عليه الخطاب: خلق فريقاً للرحمة، وفريقاً للاختلاف.

مذاهب المعتزلة في تفسير ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾.

فقالوا: هذا لام العاقبة والصيرورة، لا لام الغرض والقصد والإرادة، فإن الفاعل الذي يقصد غاية، تكون اللام في فعله للتعليل والإرادة، إذ هي العلة الغائية، والذي لا يقصدها، تكون اللام في فعله لام العاقبة[1].

الرد عليهم: لام العاقبة تكون من جاهل أو عاجز.

فيقال لهم: لام العاقبة، إما أن تكون من جاهل بالعاقبة، كقوله: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾

(١) انظر بسط هذه المسألة أيضاً ضمن مجموع الفتاوى (٨/ ١٨٦ ـ ١٩٠).

[القصص: ٨] أو من عاجز عن دفع العاقبة السيئة، كقولهم: لدوا[١] للموت، وابنوا للخراب. وقولهم: وللموت ما تلد الوالدة.

فأما العالم القادر فعلمه بالعاقبة[٢] [السيئة] وقدرته على وجودها ودفعها، ينبغي أن لا يكون مريداً لها.

افتراق المعتزلة إلى فرقتين في تعليل كفر الكفار.

فافترق القدرية فرقتين: منهم من اختار أنه لم يكن عالماً بما يؤول إليه الأمر من الطاعة والمعصية.

ومنهم من اختار أنه لا يقدر على أن يفعل بهم غير ما فعل من الإعانة وهؤلاء أكثر القدرية.

[٢٥ب]

الصواب أن اللام في قوله: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ هي لام التعليل التي تسميها النحاة لام الجرّ.

ولا بد من بيان الكلام في ذلك على أصول العربية التي نزل بها القرآن، فإن هذه اللام التي يُنصب بها الفعل، تسميها النحاة: لام [كي ولام التعليل][٣]، وهي/ في الحقيقة لام الجرّ، أضمر بعدها أنَّ، فانتصب الفعل، ولهذا تليها الأسماء المجردة، كما في قوله: لجهنم.

والمجرور بها، تارة يكون سبباً فاعلياً، كما تقول: فعلت هذا لأني أشتهيه وأحببته.

---

(١) فعل أمر من ولد يلد، فتنبه.

(٢) في الأصل: بالعاقبة والعاقبة.

(٣) ما بين القوسين زيادة يقتضيها السياق يظهر أنها سقطت من الناسخ، وهي موجودة في نفس السياق ضمن مجموع الفتاوى (٨/ ١٨٧)، وهذه اللام تُسميها النحاة: (لام الجر)، قال ابن مالك ـ مع شرح ابن عقيل ـ (٢/ ٣١٨):

وبَيْنَ (لا) وَلامِ جَرٍّ الْتُزِمْ ... إظْهارُ(أن) ناصبةً وإنْ عُدِمْ

ومعاني لام الجر: الملك وشبهه، والتعدية، والتعليل، قال ابن مالك ـ مع شرح ابن عقيل ـ (٢/ ٢١):

وَاللامُ للملكِ وشبْهِهِ وفي ... تَعْدِيةٍ أيضاً وَتعْليلٍ قُفي

وقد يكون سبباً غائياً كما تقول: فعلتَ هذا لتُرضي زيداً، ولتحسن إليّ.

وأما المنصوب على المفعول له، فلا يكون إلا لسبب الفاعل، كقوله: ﴿ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ٢٠٧]، ونحو ذلك، والفرق بينهما مذكور في غير هذا الموضع.

وأما الذين أجروا الآية على مقتضاها، مع الإيمان بالسنة، وقالوا: المراد أن يُعبد ويُحمد ويُشكر، فمنهم من يقول: قد وُجد ذلك من بعضهم.

ومنهم من يقول: مقصوده أمرهم بذلك، لا نفس وجود المأمور به.

والتحقيق أن اللام هنا، لام إرادة المحبة والرضا والأمر، لا لام الإرادة العامة الشاملة للكائنات.

الصواب أن اللام في قوله: ﴿إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ لام الإرادة الدينية.

واللام في قوله: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ لام الإرادة الكونية.

واللام في قوله: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ [هود: ١١٩] ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] لام الإرادة العامة الشاملة، فتلك الإرادة الدينية، وهذه الإرادة الكونية، ويجب الفرق بين اللامين والعلتين والغايتين، كما فرق بين الأمرين والإرادتين والحكمين والبعثين والإرسالين.

وليس كل ما يحبه ويرضاه ويفرح به لخلقه يكون، وإنما كل ما شاء يكون.

وقد رُوينا في كتاب القدر عن ابن عباس أن الأنبياء، موسى وعزير والمسيح سألوا عن هذه المسألة/ فقالوا: (أي [٢٦أ] رب! أنت رب عظيم، لو تشاء أن تطاع لأُطِعْتَ، ولو شاء أن لا تُعصى لما عُصيت، وأنت تُحب أن تطاع، وأنت مع ذلك تُعصى؟ فأوحى الله إليهم: إن هذا سري، فلا تسألوني

عن سري)[1].

وذلك أنه، وإن أحب عبادتهم، فلا يجب في كل ما أحبه الحي أن يفعله، بل قد يكون في حقنا من يترك محبوبه لمعارض راجح، أو يتركه فلا يفعله، لا لمعارضٍ راجح، ولا نقص في ذلك، كالأفعال الحسنة التي تستحب لنا، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] وقال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴿٢٧﴾﴾ [إبراهيم: ٢٧].

وأيضاً فإن الله يحب هذه الأعيان والأفعال والصفات، بتقدير وجودها، كما يسمع المسموعات، ويبصر المدركات، بتقدير وجودها، وأما ما لم يوجد منها، وقد علم أنه لا توجد، فلا يقال: إنه يحب العدم المحض، والنفي الصرف كما لم يتعلق به حمد ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب، والله خلق الجن والإنس، والغاية المحبوبة منهم، التي بها يكملون ويصلحون وينالون الكرامة، ويحبهم الحق أن يعبدوه، فإذا لم يبلغوا هذه الغاية، لم يبلغوا سعادتهم، ولا محبوب الحق منهم.

ثم إن منهم من شاء كونَ العبادة فأعانه، ومنهم من لم يشأ كونَ ذلك فلم يعنه، ولكنه من ذُرا/ جهنم. [٢٦ب]

السؤال الثاني المتعلق بالصفات الوارد على من قال إن الحكمة من خلق الخلق حمده وعبادته.

السؤال الثاني[2]: أي مقصود له في أن يعبدوه ويحمدوه، إذا كان غنياً عن العالمين، وهو أحد صمد، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠/ ٢٦٠) برقم (١٠٦٠٦)، وابن بطة في الإبانة ـ كتاب القدر ـ (٢/ ٣١٤) برقم (١٩٩٤).

(٢) السؤال الأول تقدم (ص١٠٤).

يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝﴾.

ثم إما أن يكون يحصل بالعبادة ما لم يكن حاصلاً، فيكون قبله ناقصاً، أو يكون قبل العبادة وبعدها سواء، فسيّان عبدوه أو لم يعبدوه، ويتصل ذلك الكلام في حلول الحوادث به، إذا حصل له بالعبادة ما لم يكن حاصلاً.

وهذا السؤال هو الذي منع جمهور متكلمي أهل الإثبات على التعليل وردّ الأصول إلى محض المشيئة.

الجواب: غناه عن العالمين لا يمنع إرادته الدينية.

(فيقولون)[1] في الجواب: غناه عن العالمين، لا يمنع أن يحب ويرضى ويفرح، والإيمان به، وعباداته، وشكره، والعمل الصالح، وأن يفرح بتوبة التائب، لأن هذه الأشياء إذا وجدت، فهو الذي خلقها وأوجدها، فلم يكن في ذلك فقر إلى غيره بوجه من الوجوه.

وأما تجدد هذه العبادات، فهو بمنزلة تجدد المسموعات والمرئيات، في كونه يسمعها ويراها، فما كان الجواب عن تلك، فهو الجواب هذه.

كما يقال: إما أن يكون بالسمع والبصر يحصل له إدراك لم يكن، أو لم يحصل؟

فإن لم يحصل، فلا فرق بين وجودها وعدمها، وإن حصل لزم أن يكون قبل ذلك ناقصاً، ولزم حلول الحوادث به.

فإذا أجيب عن ذلك بأن ذلك ليس بكمال بالنسبة إليه، أو أن/ [٢٧أ] المتجدد هو أمر عدمي، لا أمر ثبوتي، وقنع العقل بذلك الجواب، فهو الجواب هنا.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: «فنقول».

وإن قيل: الكمال أن يكون بحيث يسمع ويبصر كل ما يحدث من مسموع ومرئي؟

قيل: والكمال أن يكون يحب ويفرح بكل ما يحدث من محبوب ومرضي ومفروح به.

وإذا قيل: ليس ثبوت هذا الإدراك بمنزلة حلول الحوادث بالمخلوق التي يستلزم حدوثه وإمكانه؟

قيل: وليست ثبوت هذه الأحوال المتعلقة بالإدراك، من المحبة والرضا والفرح والغضب، بمنزلة حلول الحوادث بالمخلوق، التي تستلزم حدوثه وإمكانه.

وإن قيل: إن علمه وسمعه وبصره وإرادته، تتعلق بالأنواع الكلية الحافظة لما يتجدد من الأشخاص التي تندرج فيها؟

قيل: وكذلك محبته ورضاه وفرحه تتعلق بالأنواع الكلية الحافظة لما يتجدد من الأشخاص التي تندرج فيها.

فما كان جواباً عن أحد البابين، وهو ما أُثْبِتَ من الصفات، كالسمع والبصر والإرادة، فهو الجواب عن الباب الآخر، وهو المحبة والرضى والفرح ونحو ذلك.

وإنما يتخيل الفرق لكثرة النظر والاعتبار في أفعال الربوبية، وتعلقها بالصفات التي بها صدرت الأفعال، ودلت الأفعال عليها، فإن أكثر نظر الكلاميين (والنحاة)[1] في هذا.

[٢٧ب] وأما النظر في الغايات المطلوبة في العباد، وهو مقتضى/

---

(١) في الأصل: (والنحاس)، ولعل الصواب ما أثبته، فقد تقدم كلامه (٢/ ٦٣) عن حرف (اللام) ومعناه عند الكلاميين، ثم بيّن قول النحاة في حرف (اللام) ومعناه عندهم، وبين الصواب في المسألة، والله أعلم.

الإلهية، وما يتعلق بذلك من صفات الحب والبغض والرضا والغضب، فإن الرسل الذين دعوا إلى عبادة الله جاؤوا به، وإنما يحققه أهل العلم والإيمان من أهل ولاية الله تعالى وخاصته.

فإن قيل: هذا يقتضي وصفه باللذة، ومن وصفه بها، وصفه بالألم، وذلك يقتضي حدوثه أو إمكانه؟

العبارات المجملة لا تطلق في حق الله إلا مفسرة.

قيل: العبارات المجملة لا نطلقها إذا لم يجيء بها الشرع إلا مفسرة، فالشرع جاء بالحب والرضا والفرح والضحك والبشبشة ونحو ذلك، وجاء أنه يُؤذي ويصبر على الأذى، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقال النبي ﷺ: (ما أحد أصبر علىٰ أذى يسمعه من الله)[١]. وقال الله تعالى: (يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار)[٢]، وقال النبي ﷺ للباصق في القبلة: (إنك قد آذيت الله ورسوله)[٣]، وقال: (من لكعب بن الأشرف، فإنه قد آذى الله ورسوله)[٤].

فهذه الصفات حق نطق بها الكتاب والسنة، واتفق عليها سلف الأمة وعامة أهل العلم والإيمان، من أهل المعرفة واليقين، ودلَّ العقل القياسي والعقل الإيماني على صحتها، فلا

(١) تقدم تخريجه (٢/ ١٠٣).

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ١٠٣).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٥٦)، وأبو داود (٤٨١)، وابن حبان (٤/ ٥١٥) برقم (١٦٣٦)، والطبراني في الأوسط (٦/ ٢١٥) برقم (٦٢٢١)، وقال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (١/ ٢٣٥) برقم (٢٨٨): «صحيح لغيره».

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الرهن، باب (٣) رهن السلاح، برقم (٢٥١٠) وأطرافه (٢٠٣١، ٣٠٣٢، ٤٠٣٧) ومسلم (٣/ ١٤٢٥) برقم (١٨٠١).

خروج عن هذه الأدلة، والسنة والجماعة، وزمرة الأولياء والأنبياء.

[١٢٨] وأما إطلاق لفظ اللذة، فقد أطلقه قوم من أتباع الأوائل/ ومن هذه الأمة المتفلسفة وغيرهم، كما أطلقوا لفظ العشق، وهو بالمعنى الذي فسروه به ليس بباطل[١]، لكن اتباع الألفاظ الشرعية في هذا الباب من الأدب المشروع لنا، إما إيجاباً، وإما استحباباً، فإذا تركنا إطلاق هذا اللفظ مع صحة المعنى، فلعدم جواز الخروج عن الألفاظ الشرعية في هذا الباب، أو لاستحباب ترك الخروج عن الألفاظ الشرعية في هذا الباب.

اتباع الألفاظ الشرعية في باب الأسماء والصفات مشروع لنا إما إيجاباً أو استحباباً.

وأما إذا كان اللفظ فيه إجمال، فإطلاقه (بلا)[٢] تفسير ممنوع منه، لما فيه من إضلال المستمع، وتنفير القلوب الصحيحة، ولعدم دلالته على المعنى المقصود، إلا بعد مقدمات غير مذكورة، لكن هؤلاء يجعلون ذلك متعلقاً بنفسه فقط، فيقولون: هو عاشق ومحب لنفسه، ويلتذ ويبتهج بها، [و] الذي جاءت به الكتب والرسل، أن حكم ذلك يتصل بعباده الصالحين، فيحبهم، ويرضى عنهم، ويفرح بتوبتهم، وإلى هذا دعت الرسل، وفيه نزلت الكتب.

والقرآن والإيمان يفرقان بين من يحبه، ويبغضه، ويرضاه،

---

(١) مراد الفلاسفة باللذة: إدراك الملائم من حيث هو ملائم. ومرادهم بالعشق: المحبة التامة. ذكر ذلك عنهم ابن تيمية، وعلق على كلامهم في عدد من كتبه، منها: الصفدية (٢/ ٢٣٥، ٢٦٠ ـ ٢٧٤)، والرد على المنطقيين (ص٢١٤)، ومجموع الفتاوى (٩/ ٢٧٦) و(١٠/ ٢٠٥)، والنبوات ـ ت: عبد العزيز الطويان ـ (١/ ٣٧٣، ٤٤٦ ـ ٤٤٨)، وقاعدة في المحبة ـ ضمن جامع الرسائل ـ (٢/ ٢٣٨، ٢٤٦).

(٢) في الأصل: با.

ويسخطه ويوده، ويمقته، وبذلك حصل الفرق بين أولياء الله وأعدائه، وأولئك المتفلسفة لا يصعدون إلى هذا فإنهم صابئة، وغالبهم عباد لغير ذلك من العلويات والسفليات إلا من هدَاه الله، فآمن بالله واليوم الآخر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢].

وأما كون ذلك مستلزم للحدث أو الإمكان، فلا دليل عليه البتة، بل عامة الصفات الثابتة قد يقال فيها مثل ذلك.

ومن أثبت شيئاً من الصفات، مثل إرادة قائمة، يُورد عليه مثل ذلك، بل نفس إثبات كونه خالقاً، وآمراً بالدين، يُورد عليه مثل ذلك، وهو إيراد فاسد، لأن مبناه على قياس الله على ابن آدم، الذي كان معدوماً ثم وُجد، ولا وجود له من نفسه، وإنما وجوده بخالقه، والله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فلا يجوز ضرب المثل له من مخلوقاته.

الإرادة نوعان: دينية وكونية.

وإذا تبيّن أن الإرادة نوعان: منها ما هو بمقتضى الربوبية، وهي الإرادة الكونية، ومنها ما هو بمقتضى الإلهية، وهي الإرادة الدينية، فالأولى إرادة فاعلية، والثانية إرادة غائية، الأولى من اسمه الأول، والثانية من اسمه الآخر، الأولى يكون الرب بها مريداً والعبد مراداً إرادة تكوين وربوبية، ولذلك قد يكون مريداً، والثانية يكون الرب بها مريداً إرادة حبٍ ورضى وإلهية، والعبد أيضاً مريداً إرادة عبادة وديانة وإنابة وإرادة وقصدٍ، وقد يكون بها مراداً إرادة ربوبية إذا حصل ذلك.

تمت هذه القاعدة بحمد الله وعونه، والحمد لله وحده

فصل
في صفات المنافقين

وهذا فصل من كلام الشيخ تقي الدين رضي الله عنه من غير الكلام الأول.

فصل

ذكر الله[1] المنافقين في القرآن، فوصفهم بصفات كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ١٦ مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ ١٧ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ١٨ أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩ يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظۡلَمَ عَلَيۡهِمۡ قَامُواْۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٠﴾ [البقرة: ١٦ ـ ٢٠].

وهذا كما قال من قال من السلف المفسرين، كقتادة وغيره: عرفوا ثم أنكروا، وأبصروا ثم عموا، واهتدوا ثم ضلوا. ونحو ذلك[2].

المثل الأول للمنافقين بمن استوقد ناراً ثم ذهب ضوؤها.

فإنه أخبر أنهم اشتروا الضلالة بالهدى، وهذه حال من أخذ الضلالة التي لم تكن عنده، وأخرج الهدى الذي كان عنده، وإن كان قد يُقال: إن مثل هذا قد يُقال للقادر على

---

(١) في الأصل: ذكر الله ذكر الله.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير ـ ت: أحمد شاكر ـ (١/ ٣١٢).

الأمرين، إذا ترك هذا، وأخذ هذا، لكن سياق الكلام يدل على الأول، فإنه قال: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ أي طلب إيقادها وأوقدها، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم، إلى آخر الآية/ فمثَّلَهم بالذي جعل لنفسه ناراً يُنتفع بضوئها، فلما أضاءت ذهب النور، وبقي في ظلمة لا يبصر، وأخبر أنهم صم بكم عمي لا يرجعون إلى الحال التي كانوا عليها من الهدى والنور. [٢٩ب]

المثل الثاني للمنافقين بالظلمات والرعد.

وأما **المثل الثاني**: وهو حال المطر الذي فيه ظلمات، ورعد يسمع، وبرق يرى، وأنهم يخافون من صوت الصواعق، ومن لمعان البرق (فيمتنعون فتحصل الآفة في سمعهم وبصرهم)[1]، وأنهم مع ذلك إذا أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا، فهذه حال من يكون إدراكه الذي هو سمعه وبصره وعمله الذي هو حركته، فيه خلل واضطراب وآفة ونقص وفساد، ولكن لم يعدم ذلك بالكلية.

وهذه نسبة حال من فيه إيمان ونفاق، وفي قلبه مرض، والأولى حال من ارتد عن الهدى بالكلية.

وقد قال أيضاً في سورة المنافقين: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٣﴾﴾ [المنافقون: ١ ـ ٣]، فأخبر أنهم آمنوا ثم كفروا كما ذكر نحو ذلك في سورة البقرة، وهذا يقتضي شيئين:

---

(١) هكذا في الأصل، والمقصود: فيمتنعون من النظر فيغلقون أعينهم، ويمتنعون من السمع فيضعون أصابعهم في آذانهم، خشية أن تصيبهم آفة.

أحدهما: أنه قد كان منهم ما هو إيمان، وأنهم رجعوا عنه، ومعلوم أنهم/ [٣٠أ] ليسوا كالمرتدين الظاهرين الردة، فإن ذلك قسم آخر، ذكره الله في القرآن في غير موضع، وله حكم آخر في الكتاب والسنة، بل هذه حال المنافقين المتناقضين، الذين يقولون قول المؤمنين، ويقولون ما ينقض قول المؤمنين، ولو كانوا صادقين مجمعين القول الأول، لم يأتوا بما يناقضه.

وليسوا[١] أيضاً تاركين لكل ما يتركه المؤمنون ويفعلونه، بل يوافقونهم على شيء، ويوافقون شياطينهم على شيء، وهم وإن كانوا في الظاهر مع المؤمنين، ففي[٢] الباطن مع شياطينهم، وهذا هو النفاق، وقد فُسِّر بذلك إيمانهم وكفرهم، أي آمنوا ظاهراً ثم كفروا باطناً.

فالقرآن يدلّ على أنهم أولاً حصل لهم هدى، ثم رجعوا عنه، مع كونهم أظهروا خلاف ما يبطنون، وهذه حال طوائف من العباد، يقرون بالحق من بعض الوجوه، ولم يقروا به إقراراً تاماً، فهم كاذبون في دعواهم الإيمان به، ثم إنهم يتناقضون فيأتون بما ينافي الإيمان، وقد قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَـٰلِكُمْ شَيْـًٔا﴾ [الحجرات: ١٤]، فهذا

(١) ذكر ابن تيمية أن الآية السابقة تقتضي شيئين، أحدهما: أن المنافقين كان منهم إيمان، ثم رجعوا عنه.
ولم يذكر الشيء الثاني، ويظهر ـ والله أعلم ـ أن الشيء الثاني: هو ما ذكره هنا، وهو أن المنافقين يوافقون المؤمنين في شيء، ويوافقون شياطينهم في شيء، والله أعلم.

(٢) في الأصل: وفي.

حقيقة إيمان الأعراب.
[٣٠ب]

يبين أنهم دخلوا في الإسلام الذي إذا عملوا فيه عملاً صالحاً لم (ينقضوه)[١]، ومع ذلك لم يدخل حقيقة/ الإيمان إلى قلوبهم، فكثير من الناس تقرّ بالحق ابتداءً، وإن لم يكن في قلبه إذ ذاك تكذيب به، أو بغض له، بل لا يكون في قلبه حقيقة التصديق والمحبة، وإن كان فيه بعض ذلك، مع إقراره بلسانه وظاهره[٢].

وفرق بين أن يقوم بقلبه نقيض ما أظهره، وبين أن لا يحقق بقلبه ما أظهره، فإن الأول قام بقلبه كفر وجودي، وهذا لم يقم بقلبه كفر وجودي، لكن لم يقم بقلبه حقيقة الإيمان، وإن كان قد دخل فيهم منادي الإيمان، إذ تكلموا به، وكان له أثر في قلوبهم، فهذا ـ والله أعلم ـ حال الموصوفين في سورة البقرة والمنافقين، فإنه قال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقرة: ٨]، فأخبر أنهم في الحقيقة لم يؤمنوا، وأن في قلوبهم مرضاً، والمرض يكون ريباً وشكاً.

وأخبر أنه إذا قيل لهم: ﴿ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: ١٣]، وأخبر أنهم يوافقون في الظاهر المؤمنين، وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إنا معكم، إنما نحن مستهزؤون، ثم أخبر (بما يقتضي)[٣] ردتهم عن هدى حصل لهم، فهذا ـ والله أعلم ـ يقتضي أنهم في أول الأمر حصل لهم أمر ناقص، لا يستوجبون به حقيقة الإيمان، كما ذكر عن الأعراب، ولكن لو استمروا على اتباع الحق/ قوي إيمانهم، فرجعوا عن ذلك الهدى، ونافقوا المؤمنين.

[٣١أ]

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: (يُنقصوه).

(٢) انظر كلام ابن تيمية عن هذه الآية موسعاً في كتاب الإيمان ـ ضمن مجموع الفتاوى ـ (٧/ ٢٤٣) وكلام ابن القيم في بدائع الفوائد (٤/ ١٧).

(٣) في الأصل: أنهم بما يقتضي.

النفاق أكبر وأصغر.

والنفاق ينقسم إلى أكبر وأصغر[1]، ومن تدبر حال كثير من أئمة الضلال ـ من المتفلسفة[2] والقرامطة[3] والباطنية[4]. ومن فيه شعب من ذلك من الجهمية[5] والرافضة[6] ونحوهم ـ وجدهم على ذاك الحال، فإنهم يتناقضون، فيقرون بالحق وينكرونه، ويعرفونه ثم ينكرونه، ولهذا يجمعون في كلامهم بين ما هو من قول المؤمنين، وبين ما هو من قول الكفار الجاحدين، كالذي يكون مسلماً، ثم يتفلسف وينافق شيئاً بعد شيء، كالقرامطة الذين كان أولاً فيهم إسلام، وإن كانوا مبتدعة من الشيعة مثلاً ثم إن النفاق قوي فيهم، حتى جحدوا ما كانوا أقروا به أولاً، وصاروا يقولون: لا نقول حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا سميع ولا أصمّ، ولا بصير ولا أعمى، ولا يتكلم ولا ساكت، ونحو ذلك، فيمتنعون أن يصفوا الله تعالى بالصفات الثبوتية أو السلبية، فهذا في الحقيقة ترك الإيمان الواجب، وإن كانوا قد تركوا أيضاً الكفر الوجودي، فإن عدم الإيمان كفر، وبذلك يزول الهدى والنور الذي حصل لهم،

---

(١) انظر ما ذكره ابن تيمية عن هذا التقسيم في مجموع الفتاوى (١١/١٤٣) وفي مناظرته لابن المرحل، كما في العقود الدرية لابن عبد الهادي ـ ت: طلعت الحلواني ـ (ص٩٧ ـ ١٠١).

(٢) تقدم تعريفهم (١/٨٩).

(٣) تقدم تعريفهم (١/ ٩٠).

(٤) هم الذين يقولون: إن لكل آية باطن وظاهر، فيؤولون النصوص كما يشاؤون، وهم فرق عدة، كالإسماعيلية والقرامطة والنصيرية وغيرهم. انظر: الملل والنحل (١/ ١٩٢)، والفرق بين الفرق (ص٢٨١ ـ ٣١٢)، والتبصير في أمور الدين (ص٨٣)، والحركات الباطنية في العالم الإسلامي للدكتور محمد أحمد الخطيب.

(٥) تقدم تعريفهم (١/ ٧٠).

(٦) تقدم تعريفهم (٢/ ٦٩).

وكذلك إذا قالوا هو موجود، لكن ليس بعالم ولا قادر ولا حي، وكذلك إذا قالوا: لا داخل العالم ولا خارجه.

ولا ريب أن في/ هؤلاء طوائف فيهم إقرار وإنكار، وعلم [٣١ب] وجهل، فهؤلاء لهم المثل الثاني [والله] سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

ثم إنه سبحانه ذكر هذين المثلين للمنافقين:

أحدهما: المستوقد للنار.

والثاني: الصيّب، هذا بالنار، وهذا بالماء، وهذا التمثيل، نظير التمثيل بهما في سورة الرعد، بقوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥۚ﴾ [الرعد: ١٧]، فإنه ذكر أيضاً ما يعمله الماء والنار(١)، وأن النار فيها إضاءة ونور وإشراق مع الحرارة، والماء هو مادة الحياة مع الرطوبة والحياة، والنور جماع الهدى، كما قال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَاۚ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُۚ﴾ [فاطر: ١٩ ـ ٢٢].

والماء وإن كان مادة الحياة، فالنار أيضاً كذلك، ولهذا فيها من الحركة والشوق والإرادة ما يستلزم الحياة، لكن الماء فيه برودة ورطوبة يحصل به الإحساس الذي لا بد فيه من لين، والنار فيها الحرارة التي توجب العمل، والإرادة التي لا بد فيها من حركة، فهذا مادة الإحساس/ وهذا مادة الحركة الإرادية، والحياة [٣٢أ]

(١) في الأصل: النار.

مستلزمة لهذا ولهذا، فإن الحي المطلق لا يكون (. . .)[1]، ولهذا يجمع الله بين حقيقة هاتين النعمتين والآيتين اللتين بهما يكمل الموجود فيما ينزله على رسله، وما خاطبت به الرسل لقومها، بل أول ما يعرف به آياته أسباب الحياة والهداية، فأول ما أنزل الله على نبيه محمد ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ ـ ٥]، فذكر الخلق والهداية عموماً وخصوصاً، وذكر خلق الإنسان من علق، إذ هو في هذا الطور يصير حياً، كما قال النبي ﷺ: (يجمع خلق أحدكم في بطن أمه أربعين يوماً [نطفة] ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث إليه الملك، فيؤمر بأربع كلمات، فيقال: اكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح)[2].

فهو بعد المضغة ينفخ فيه الروح، فلو قيل: خلقه من مضغة، لكان يظن أن الروح خلقت من مضغة، بخلاف ما إذا قيل: خلق من علق، فإنه يعلم أن المخلوق منها هو المضغة، التي يُنفخ فيها الروح.

وأيضاً فالعلق واسطة بين النطفة وبين المضغة، وأيضاً فمن يصير علقة يخلق مميز رأسه ويداه ورجلاه، كما قال الله تعالى في الآية الأخرى: ﴿ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [الحج: ٥]، قال من فسّر ذلك من السلف/ [٣٢ب] : المخلَّقة ما تمَّ خلقها، وغير المخلَّقة ما أسقطها الرحم[3].

(١) في الأصل بياض مقدار كلمة.

(٢) تقدم تخريجه (١/ ١٢٥).

(٣) فسّر الآية بهذا المعنى قتادة ومجاهد، انظر تفسير ابن جرير لسورة الحج، آية (٥) ـ ط: دار الكتب العلمية (٩/ ١١٠).

ليبين الله لعباده مبدأ خلقهم، وأنهم خلقوا من هذه المضغة، ولهذا تكلم الفقهاء فيما تلقيه المرأة، بما يثبت به حكم النفاس، وتنقضي به العدة والاستبراء أو تصير به المرأة أم ولد، فإنه إذا كان مضغة مخلَّقة فلا ريب فيه، وأما إذا كان مضغة غير مخلقة أو علقة ففيه نزاع، فلما قال: خلق من علق، دلَّ بذلك على أن تخليق البدن بتصوير الأعضاء كان من نفس العلقة، وهذا أخصّ من خلقه من نطفة، فإن ذلك تقدير جملته وتصويرها قبل التفصيل.

وأيضاً فالعلق أول الاستحالات التي يخلق منها، فإنه قبل ذلك كان نطفة، والنطفة لا تتعين أن تكون مبدأ الإنسان بلا ريب.

اختلاف الفقهاء في المرأة إذا ألقت النطفة.

ولهذا يتنازع الفقهاء أنها لو ألقت نطفة، لم يثبت به شيء من أحكام الولد، لا نفاس، ولا عدة، ولا استبراء، ولا استيلاد، ولا غير ذلك، بخلاف العلقة، والعلقة تنازعوا فيها، لأنه يجوز أن تكون مبدأ آدمي، ويجوز أن لا تكون، ولهذا قال من قال منهم: يرجع في ذلك إلى شهادة القوابل وغيرهن.

وأيضاً فالعلق دم، والدم فيه الحرارة والرطوبة، وهما سبب الحياة ولهذا كان الدم مادة حياة الإنسان، وفيه الأرواح البدنية التي تكون فيها القوى، وقد دلَّ هذا الكلام على أن الإنسان، الذي هو جوهر جسم قائمة/ بنفسه أنه صورة مصورة، [١٣٣] مخلوق من هذه المادة، التي هي جسم أيضاً، وهي العلق فبان بهذا أن الحادث بعد أن لم يكن جوهر قائم بنفسه، ليس كما يطلقه بعض المتكلمين والمتفلسفة، أن الحادث إنما هو صفات في الجواهر، فإن الفرق بين الصور والأجسام، وبين الصفات والأعراض، فرق ظاهر كما قد بيناه في غير هذا الموضع.

والفلاسفة[١] يفرقون أيضاً بين الأمرين، فيقولون[٢]: الحالُّ في المحل إن كان المحل مستغنياً عنه فهو الموضوع، وهو الجوهر، والحالُّ فيه هو العرض، وإن كان المحل محتاجاً[٣] إليه، فهو الهيولى، (والحال)[٤] فيه هو الصورة، ومجموعهما هو الجسم، ويقولون: إن الهيولى جوهر، والصورة جوهر، والجسم جوهر، والموضوع جوهر، بخلاف الحال في الموضوع فإنه عرض.

والجواهر عندهم (خمسة)[٥]: المادة، والصورة، والجسم، والعقل، والنفس، وإن كان الذي لا ريب فيه هو الجسم والصورة، فأما ما يقوله من المادة للجسم، ومن وجود موجود قائم بنفسه ليس بجسم، فهذا لا حقيقة له، كما قد بُيّن في موضعه[٦].

والمقصود هنا أن الله سبحانه ذكر خلق الإنسان من علق، وهو الإنسان حي، فذكر خلق الحياة، ثم ذكر التعليم مطلقاً، والتعليم بالعلم، وهو الهداية التي هي النور، فذكر خلق الحي وهدايته، مبيناً بذلك أنه خالقه أول ما أنزل على نبيه/ وكذلك [٣٣ب] قال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ١ ـ ٣]، فذكر أيضاً هذين النوعين.

وكذلك قال موسى لفرعون: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ

---

(١) تقدم تعريفهم (١/ ٨٩).
(٢) في الأصل: ويقول.
(٣) في الأصل: محلاحاً.
(٤) في الأصل: «والحل».
(٥) في الأصل كتب: أربعة، وهو خطأ، والصواب: خمسة، وانظر: التعريفات للجرجاني (ص٧٩)، والمصنف عدّها خمسة بعد ذلك.
(٦) انظر: شرح الأصفهانية (ص١٠٤).

فوائد: إثبات الربوبية بطريقة القرآن.

﴿ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠] وفي إثبات الربوبية بهذه الطريق فوائد عظيمة، يطول ذكرها هنا، منها: أن ذلك تعريف للإنسان بحال نفسه ونوعه وجنسه، وذلك أقرب الأمور إليه، فهي دلالة له، لازمة له ذاتية.

ومنها: أن ذلك يبين فقره وحاجته، وأنه مربوب مقهور مدبَّر.

ومنها: أن ذلك يثبت القدر، وأنه خالق الحيوان وأفعالهم، وذلك يدلّ بطريق التنبيه على خلق غير الحيوان، فإن كثيراً من الناس عرضت لهم شبهة في خلق أفعال الحيوان، لما له من العلم والقدرة والإرادة.

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع، أن ما يستدل به على أن الله خالق غير العبد، يُستدل به على ذلك في العبد، وإن أشبهه ذلك، حتى إن مناظري القدرية لم يتفطن جمهور متكلميهم على ذلك.

وذكرنا أن الخوض في القدر أصل كل شبهة في العالم، فبين سبحانه أنه خلق وعلم، وخلق فسوى وقدر فهدى، فإنه إذا كان هو المعلم الهادي إلى خلقه، فمعلوم أن مبدأ الحركات الإرادية هو جنس العلم، والتعليم ينطبق على تعليم الناطق والبهيم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤]، وذكر/ الكلب المعلم، والفرق بينه [١٣٤] وبين غير المعلم ثابت بالسنة الثابتة واتفاق العلماء.

ولهذا قال سبحانه: ﴿قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٣] فجعل التقدير قبل الهداية، كما جعل الخلق قبل التسوية، والتقدير يتضمن علمه بما قدره، وقد يتضمن تكلمه به، وكتابته له، فدلَّ ذلك على ثبوت القدر، وعلى أن أصل القدر هو عليه أيضاً، فدلَّ

ذلك على أنه بكل شيء عليم، ولهذا قال في السورة الأخرى: ﴿عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٤، ٥]، والكتابة بالقلم تتضمن القول، والقول يتضمن العلم، وهذه الثلاثة هي مراتب التقدير العلمي، وذلك مذكور بعد خلق العين، فذكر إحداثه لذاته وصفاته وأفعاله، فانظر كيف كانت الرسالة تتضمن الدلالة بهذين الأصلين، الخلق المستلزم للحياة، والهدى والنور الذي هو كمال الحياة.

وكذلك قال الخليل عليه السلام لما قال: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ذكر الأصل الأول، ثم ذكر أن الله يأتي بالشمس من المشرق، وفي الشمس (الضياء)[1] والنور الذي يُعَيِّش الناس، فذكر الحياة والنور.

فهذه المعاني في التمثيل بالماء والنار أيضاً، فالماء رطب، والنار حارة، والحياة إنما تحصل بالحرارة والرطوبة، ولما ذكر الله في سورة الواقعة خلقه للنسل والحرث ـ للخلق ـ والرزق بقوله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٥٩﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩]، وقوله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ/ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣، ٦٤]، فذكر النسل والحرث وذلك متضمن خلق الإنسان، وخلق طعامه كما قال: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۝٢٤﴾ [عبس: ٢٤] الآية، ثم ذكر بعد ذلك ما يتم به الحرث والنسل من الماء والنار، فقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝٦٨﴾ [الواقعة: ٦٨] ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ۝٧١﴾ [الواقعة: ٧١]. [٣٤ب]

وأيضاً فالتمثيل بالنار يقتضي الحركة، وحرارة الطلب، والإرادة والشوق والمحبة، والنور، والهدى مع ذلك، فتبين أن

---

(١) في الأصل: «والضياء».

العلم لا يحصل إلا بعمل، والعمل مقارن للعلم، كما قد بينا ذلك في غير هذا الموضع، وبينًّا تلازم العلم والعمل، وذلك أنها مثل الحياة.

وأيضاً ففي النار إنارة وحرارة وأشواق، ففي التمثيل بذلك إشارة إلى أن النور والهدى في القلب، لا يحصل إلا بنوع من الحرارة، التي تكون عن الحركة والشوق والمحبة، فإن الحب والشوق والطلب يوجب للقلب أعظم من حرارة النار البسيطة، هكذا يقوله الطبيعيون، وكذلك يجربه العاشقون، كما قال بعضهم: إن لم تكن نار المحبين أعظم من نار جهنم، وإلا كان كذا وكذا.

فإذا كان النور مع الحرارة المقارنة للحركة والمحبة والإرادة، دلَّ ذلك على أن الهدى ينال بذلك، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، قال معاذ بن جبل: والبحث في العلم جهاد[1].

[٣٥أ] وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ/ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣] فعلق الهداية بالإنابة، وقال: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا

---

(١) أخرجه موقوفاً على معاذ، ابن عبد البر في جامع بيان العلم برقم (٢٦٩) وأبو نعيم في الحلية (١/ ٢٣٩) كلاهما من طريق أبي عصمة نوح بن أبي مريم، وهو مشهور بوضع الحديث.

وأخرجه ابن عبد البر في جامع العلم برقم (٢٦٨) من حديث معاذ بن جبل مرفوعاً، بسند موضوع، كما في ضعيف الترغيب والترهيب للألباني (١/ ٤٤) برقم (٤٧).

﴿مُسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾]﴾[1] [النساء: ٦٦ ـ ٦٨].

وأما الماء ففيه رطوبة وبرودة، وفيه إرواء وإغراق، وهذا يدفع ضرره الحرارة التي في النار، كما أن العطشان يجد حرارة العطش، فإذا شرب الماء روي، فكذلك طالب الهدى يكون عنده شوق وطلب وحرارة حين يكون طالباً، فإذا أتاه الهدى، وأحيا قلبه بحياة العلم والإيمان، روي بذلك، ووجد له اللذة، وأما إذا كان عنده الحرارة النارية التي توجب له الحياة المشوقة له، ولم يشرب فإنه تكون عذاباً له، كالذي يَصْلى النار الكبرى، ثم لا يموت فيها ولا يحيى، فإن حياته لم تحصل مقصودها من الهدى واللذة، وما لم يحصل مقصوده، يصح نفيه، فإن الشيء إنما هو مطلوب لأجل مقصوده، كما يقال عما لا ينفع: ليس بشي.

وهذا باب مبسوط في موضعه، كقوله: (لا نكاح إلا بولي)[2]، (ولا بيع فيما لا يملك)[3]، ونحو ذلك.

وهو لم يمت أيضاً، لأنه فيه حياة، وهذا باب واسع، قال

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من الأصل وبها يتم الاستدلال بالآية، ولعلها سقطت من الناسخ، والله أعلم.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٠٨٥)، والترمذي (١١٠١)،وابن ماجه (١٨٨٠، ١٨٨١) وصححه ابن المديني، ومحمد بن يحيى الذهلي، حكاه عنهما الحاكم في المستدرك (٢/ ١٨٥)، واحتج به الإمام أحمد كما في سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٦)، وحكى ابن الملقن في خلاصة البدر المنير (١٩٣٦) أن البخاري صححه.

(٣) لحديث: (لا تبع ما ليس عندك)، أخرجه أبو داود (٣٥٠٣، ٣٥٠٤)، والترمذي (١٢٣٢، ١٢٣٤)، وابن ماجه (٢١٨٧، ٢١٨٨)، والنسائي (٤٦١١، ٤٦١٣، ٤٦٣١)، وصححه الألباني في الإرواء (٥/ ١٣٢) برقم (١٢٩٢).

الإمام أحمد في أول خطبته[1]: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل، بقايا من أهل العلم، يحيون بكتاب الله/ [٣٥ب] الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال (تائه)[2] قد هدوه».

وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢]، فسمَّاه روحاً ونوراً، ليبين أن به الحياة والهدى، والهدى يتضمن اهتداء الحي إلى ما ينفعه هو، الذي يوجب لذته وفرحه وسروره، وذلك كما قال الله تعالى: ﴿أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠]، ولهذا قالت الملائكة: حيَّاك الله وبيَّاك[3]، أي أضحكك، والضحك إنما يكون عند السرور.

(١) يقصد خطبة كتاب الرد على الجهمية.

(٢) في الأصل: «بابه» والصواب ما أثبته، كما هو معروف في خطبة الإمام أحمد في أول كتابه «الرد على الجهمية» ـ ت: د. عبد الرحمن عميرة ـ (ص٨٥)، وإن كان ما في الأصل له وجه، إلا أني وجدت في خمس نسخ مخطوطة لكتاب (الرد على الجهمية) بلفظ (تائه)، وهي كذلك فيما نقله ابن القيم من كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد، حيث نقل جزءاً منه في (اجتماع الجيوش الإسلامية ـ ت: د. عواد المعتق) (ص٢٠٢) والله أعلم.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسير سورة المائدة، آية (٢٧) عن سالم بن أبي الجعد قال: لما قتل ابن آدم أخاه مكث آدم مائة سنة حزيناً لا يضحك، ثم أتي فقيل له: حياك الله وبياك! فقال: بياك: أضحكك.

فصل

في التوحيد

[٣٦أ] / بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلَّى الله عليه، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال الشيخ الإمام العالم الزاهد القدوة المحقق أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام العالم الورع الفاضل أبي البركات ابن تيمية رضي الله عنه وأرضاه:

فصل في التوحيد

قال الله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]، قد كتبنا فيما تقدم قواعد تتعلق بذلك في توحيد الربوبية، وفي توحيد الألوهية، وفي أنه كما يمتنع أن يكون للخلق رَبَّان، يمتنع أن يكون له إلهان، وتكلمنا على العلل والأسباب الفاعلية والغائية، وما يتعلق بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، وفي أن جميع الحركات ناشئة عن المحبة التي هي حقيقة العبادة، وبسطنا الكلام في هذه المواضع بسطاً شريفاً نافعاً كاشفاً، ولله الحمد.

امتناع وجود شيئين كل منهما علة للآخر.

فنقول: إنه يمتنع أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر

وسبب له، لما فيه من الدور القبلي[1]، ولا يمتنع شيئان بأن كل منهما مع الآخر بشرط فيه، وهو الدور المعي[2].

وقد بيَّنا هذا في جواب/ مسائل الدَّوْرِ، وذلك أن العلة [٣٦ب] والسبب والفاعل، يجب أن تتقدم المعلول والمسبب والمفعول، فإذا كان هذا علة ذاك، وجب أن يكون هذا قبله.

وإذا كان ذاك علة هذا، وجب أن يكون ذاك قبله، فيجب أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وهو ممتنع، إذ هذا إذا كان قبل ذاك، وذاك قبله، كان ذاك قبل قبل نفسه، وهو لو كان قبل نفسه، كان ممتنعاً، لالتزامه اجتماع النقيضين، إذ هو قبل نفسه معدوم، فإذا كان قبلها، كان معدوماً موجوداً، فيلزم هنا اجتماعهما مرتين.

وكذلك إذا قيل: يلزم أن يكون ذاك قبل هذا، وهذا قبله، يلزم مثل ذلك، فيلزم أن يكون ذاك قبل قبل نفسه، وهذان الاجتماعان هما ذاك بأعيانهما، وإنما فيه التقديم والتأخير، ومضمونه أن يكون الشيء موجوداً قبل أن يكون موجوداً بدرجتين، فإن كون الشيء فاعلاً لنفسه، ممتنع، فكيف يكون فاعلاً لفاعل نفسه، وكذا كونه علة نفسه، يعني أن نفسه وجدت

---

(١) الدور نوعان: فالدور القبلي السبقي وهو: أن لا يوجد هذا إلا بعد هذا، ولا يوجد هذا إلا بعد هذا، وهذا دور العلل والفاعلين، وهو ممتنع.
وأما الدور المعي الاقتراني: وهو أنه لا يكون هذا إلا مع هذا، ولا يكون هذا إلا مع هذا، فهذا هو الدور في الشروط، وما أشبهها من المتضايفات كالأبوة والبنوة، والمتلازمات، ومثل هذا جائز.
وقد شرح ابن تيمية هذه المسألة في عدة مواضع من كتبه، منها: مجموع الفتاوى (٨/ ١٥٣)، ومنهاج السنة (٢/ ١٧١) و(٣/ ٣٠٧)، والجواب الصحيح (٤/ ٢٩٧).

(٢) تقدم شرح المقصود بهذا المصطلح في الحاشية السابقة.

فأوجدت نفسه، وهو الممتنع لازم في العلتين جميعاً، فيلزم اجتماع النقيضين أربع مرات.

امتناع الدور في العلل الغائية.

وكذلك يمتنع في العلة الغائية، التي هي يقال لها: الحكمة والعاقبة، سواءً كان العلة جوهراً أو عرضاً.

[٣٧أ]

وذلك أن الغائية يجب تأخرها/ عن المعلول في الوجود، كما يجب تقدم العلة الفاعلة التي هي السبب، فإذا كان هذا علة ذاك، لزم تأخر هذا عن ذاك، وبالعكس، يلزم تأخر ذاك عن هذا، فيكون هذا متأخراً عن نفسه بدرجتين، فيلزم هنا مثل ما لزم هناك، وهو اجتماع النقيضين أربع مرات، فإن امتناع تأخر هذا عن نفسه بدرجة أو درجتين، وهكذا ذاك.

وكذا إذا قدر أن الغاية عرض من الأعراض، كاللذة مثلاً، والتنعم والانتفاع، وغير ذلك، فإنه يجب تأخر هذا عن ذاك، وذاك عن هذا، فيلزم ما تقدم من التناقض أربع مرات.

العلة الغائية علة فاعلية للعلة الفاعلية.

وأيضاً فالعلة الغائية، علة فاعلية للعلة الفاعلية، لأنها متقدمة في العلم والقصد، فيجب أن يكون هذا متقدماً على ذاك، علماً وقصداً، فيكون هو المقصود بالقصد الأول، وأن يكون ذاك متقدماً على هذا، فيكون هو المقصود بالقصد الأول، فيلزم تقدم هذا على ذاك، أو تقدم ذاك على هذا، وبالعكس فيلزم تقدم كل منهما على نفسه بمرتبتين، فكما لا يفعل هذا لذاك، وبالعكس لا يكون هذا هو المقصود من فعل ذاك وبالعكس.

وهذا يتبين في الفاعل الواحد ـ الذي هو القاصد ـ قُدِّر كل منهما فاعلاً مفعولاً الغاية غيرهما، وهنا قدر كل/ منهما مفعولاً وغاية والفاعل غيرهما، ويجوز أن يكون اثنان مفعولان لفاعل واحد معاً، ويكون وجود أحدهما مشروطاً بالآخر، بحيث

[٣٧ب]

لا يوجد كل منهما إلا مع الآخر كالمتضايفات، مثل: الأبوة والبنوة وغيرهما، فهما مقترنان متلازمان لفاعل ثالث، فكذلك يجوز أن تكون غايةً واحدةً مقصودةً من مفعولين، ويكون وجود أحدهما مشروطاً بوجود الآخر، لا يوجد إلا معه، والغاية أمر ثالث غيرهما، كالأجزاء المركبة، والأمور المتلازمة، والأعضاء ونحو ذلك.

الفاعلان إذا تعاونا على فعل واحد لم يكن أحدهما فاعلاً للمفعول ولا الفاعل الآخر.

والفاعلان إذا تعاونا على فعل واحد، كتعاون المتناظرين والمتحاملين والجيش والسلطان ونحو ذلك، لم يكن أحدهما فاعلاً للمفعول، ولا الفاعل الآخر، بل كل منهما فاعلاً بعض ذلك المفعول، ومفعول أحدهما مع مفعول الآخر، وشرط فيه، (فالفعلان)[1] معاً كالأخوين، كالوالد والولد.

وكذلك (الفعلان)[1]، إذا كان لكل منهما غاية، والغائيان متعاونان مشتركان، بحيث يكون قصد إحداهما مع قصد الآخر، كالزوجين المتناكحين، وكالمتبايعين ونحوهما، ممن يقصد كل منهما بفعله الآخر نظير ما يقصد الآخر بفعله، فهنا ليست واحدة من الغايتين علة للأخرى، بل كل منهما علة فعل الآخر قاصدها، ولكن كل من العلتين المقصودتين الغائيتين معاونة للأخرى ومقارنة لها ودائرة معها/ دوراً معياً والفاعلان [٣٨أ] المتعاونان كل منهما لفعله سبب غير المعاون، كذلك المقصود أن الغايتان لكل منهما حكمة مقصودة غير الغاية المعاونة، وقد يكون سبب الفاعلين واحد، كالفاعلين بعضوين، كالذي يأمر رجلين بالتعاون، وكالذي يغسل إحدى اليدين بالأخرى.

وقد يكون مقصود المقصودين وغايتهما واحدة، كالغاية من المتناكحين وهو انعقاد الولد.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: «فالفاعلان» و«الفاعلان».

فصل

الفعل الواحد في الحقيقة لا يكون عن فاعلين اثنين، وكذلك المعلول الواحد في الحقيقة لا يكون عن علتين تامتين[1].

معنى قول الفقهاء: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين.

وقول من قال من الفقهاء: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين. يعنون به تعليل الحكم الواحد بالنوع، كالملك وحلّ الدم، والحكم الواحد[2]. بالنوع له علة واحدة بالنوع، والواحد بالعين له علة واحدة بالعين.

وإذا تعددت أشخاص النوع من العلل تعددت أشخاص الأنواع من الأحكام، وإذا كانت هناك جنس من العلل له علل مختلفة كان لها أحكام مختلفة، وإن كان جنس من الأحكام له أنواع مختلفة كان له أسباب مختلفة ومثل هذا يجوز، فلا نزاع، لكن هذا يُعلم بالنص والإجماع.

إذا وجدنا وصفين مناسبين لحكم واحد فهل نجعلهما علتين؟.

وأما إذا وجدنا حكماً واحداً وهناك وصفان مناسبان له، فهل يجوز جعلهما علتين كل منهما مستقل بالحكم بدون الآخر، بدون أن نعلم ذلك بدليل غير الاستنباط؟ أو الواجب تعليق/ [٣٨ب] الحكم بهما جميعاً وجعلهما جزءا العلة؟

---

(١) بسط ابن تيمية هذه المسألة في رسالة أخرى ضمن مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٦٧).

(٢) في الأصل: «والواحد».

الصواب هو الثاني، وهو معنى قول من قال: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين لا مستنبطتين، وهو في الحقيقة واحد النوع، أي كل منهما مستقلة بالحكم في محل آخر.

وبهذا يظهر الفرق وعدم التباين، فإن الفرق معارضة في الأصل وفي الفرع بأن يبدي الفارق في الأصل وصفاً آخر غير وصف المستدل، له مدخل في التعليل.

أو يبدي في الفرع وصفاً مختصاً به يمنع من إلحاقه بالأصل، فإذا عارض في الأصل بوصف آخر فلو كان كل وصف مناسب يمكن جعله علةً مستقلةً لما أمكن الفرق قط، لإمكان أن يقول المستدل: وصفي علة، وهذا الوصف علة أخرى، فلا يقدح هذا في تعليل الحكم بوصفي.

وهذا باطل ـ لا ريب فيه ـ عند الفقهاء، إلا أن يبين المستدل استقلال ذلك الوصف بالحكم، وذلك إنما يكون باعتبار الشارع له وحده بدليل آخر غير المناسبة، ومجرد التأثير الذي لا يقتضي استقلاله بالحكم.

وأما عدم التأثير فإن (بيّن)[1] المعترض ثبوت الحكم بدون الوصف ـ كما أن النقض إبداء الحكم بدون الوصف ـ فإن ذلك يبين أن الحكم غني عن الوصف، فلا يكون مؤثراً فيه، بل المؤثر في الحكم غيره.

وهذا إنما يكون إذا لم يخلف ذلك الوصفَ وصفٌ آخر، فإن كان قد ثبت الحكم عند/ انتفاء هذا الوصف لعلة أخرى لم يقدح فيه لكون الحكم له علتان مع عدم إحداهما، كان لوجود الأخرى. [١٣٩]

---

(١) في الأصل: «تبين».

فالفارق يقول: هذا الوصف ليس هو المؤثر، بل المؤثر هو والوصف الآخر، أو الوصف الآخر، فلا يكون هو العلة.

ونافي التأثير يقول: هذا الوصف ليس هو المؤثر، لأن الحكم ثابت بدونه، ففي كل من الموضعين قد بين استغناء الحكم عن كون الوصف علة تارة بوجوده دونه، وتارة بأن معه غيره.

فذاك وجود الحكم بدون وجوده، وهذا وجود الحكم بدون تأثيره واقتضائه، وكلاهما معارضة في عليَّة الوصف.

كما أن النقض أيضاً معارضة، وإذا كان في الفرق ـ مع قولنا: يصح تعليل الحكم بعلتين ـ ليس له دعوى ذلك، إذا لم يثبت العليّة إلا بالاستنباط، بل الأصل أن تكون العلة جميع الأوصاف، لا أن كل وصف علة.

كذلك في عدم التأثير ليس له أن يقول: ثبوت الحكم بدون هذا الوصف كان لعلة أخرى إن لم يبين تلك العلة، لأن الأصل عدم علة أخرى والأصل زوال الحكم لزوال علته.

وأما إمكان أن تخلفها علة أخرى فتحتاج إلى ثبوت علة أخرى غيرها، وإلى بيان وجودها، وهذا لا يكون بمجرد الاستنباط، فليس له أن يقول: إنما وجد الحكم هناك لوجود الوصف الآخر المناسب، وذاك علة أخرى، بل يقال له: ذاك جزء العلة/ [٣٩ب]، كما يقول الفارق سواء، فإن وجود الحكم بدون الوصف المعلل به، كوجود الحكم بدون كونه علة، وكلاهما معارضة في كون الوصف المعلل به علة، لكن هذا بيّن ذلك بوجود الحكم مع غيره، فلم يكن هذا المقتضي له.

وبهذا يتبيّن صحة سؤال عدم التأثير مع قولنا بجواز تعليل

الحكم بعلتين وكذلك سؤال الفرق، فإنهما سؤلان مشهوران مستعملان عند أئمة الفقهاء القائلين بجواز تعليل الحكم بعلتين، وذلك أنهم قالوا: «يجوز في الجملة». لم يقولوا: إنا نحكم به حيث رأينا وصفين، ولا أنه يسوغ أن يدعى تعليل الحكم بعلتين لمجرد ذلك، بل هم إنما أثبتوا ذلك في تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلل منصوصة، فهذا شرطان موجودان فيما ذكروه من الصور.

وقد ظهر الكلام في أحد الشرطين، وهو النص، وأما الكلام في الشرط الثاني، وهو المناسب لهذا المقام، فإن الحكم الواحد بالعين إذا اجتمعت فيه أسباب، فلا يخلو إما أن يكون كل (منها)[1] مستقلاً به لو انفرد.

أما **الأول**: فظاهر أنها علة واحدة، والأوصاف أبعاضها، لا أنها علل.

وأما **الثاني**: مثل الردة والزنا والقصاص في حل الدم، ومثل الحيض والجنابة في إيجاب الغسل، ومثل المسّ والبول في نقض الوضوء.

فهذا وإن حصل نزاع في كون الحكم، وإن حصل واحداً أو/ [١٤٠] متعدداً، فالصواب أنها أحكام متعددة، وعلى ذلك نص الأئمة، كما قال الإمام أحمد في بعض ما ذكره: هذا مثل لحم خنزير ميّت، حرام من وجهين، فلو كان الحكم واحداً، لم يفرق بين الخنزير الميت، وبين الميتة من غير الخنزير، بل أثبت فيه تحريمين.

وكذلك حلّ الدم بالأسباب المجتمعة، هو حلّ متعدد، ولكن ضاق المحل، ولهذا إذا زال الواحد بقي الآخر، ولو كان الحلّ واحداً، لوجب إذا زال أحدها أن يكون قد زال بعضه،

---

(١) في الأصل: «منهما».

فيكون الباقي بعض حلّ، فلا يباح، لكن قد تتداخل هذه الأحكام، فتداخلها لا يمنع تعددها.

وعلى هذا، فإذا وجبت عليه حدود، فالواجب عقوبات متداخلة من جنس، وقول الفقهاء: تتداخل، كمن سرق ثم سرق، أو شرب ثم شرب دليل على أن الثابت أحكام، لكن لاتحاد الجنس في مثل هذا تداخلت، وإلا فالشيء الواحد لا يعقل فيه تداخل، وإنما التداخل مع التعدد.

وهذا كله [فيه] ما يبين أن الشيء الواحد لا يجتمع له سببان مستقلان، وكذلك الفعل الواحد والمفعول الواحد، لا يتصور أن يصدر عن فاعلين تامين، فالشخصان المتعاونان على حمل شيء، يقوم بذات كل منهما من الفعل ما لا يقوم بذات الآخر، فليس فعلهما واحداً، بل متعدداً.

[٤٠ب] وأما المفعول، وهو أثر فعلهما، وهو ما قام بالمحمول/ من الحمل، فأثر فعل أحدهما الموجود في المحمول، ليس هو أثر فعل الآخر، بل هو غيره، والمحمول لم يكن محمولاً بفعل هذا وحده وأثره، ولا بفعل هذا وحده وأثره، بل بالمجموع، فليس كل منهما فاعلاً بل جزء فاعل، والفاعل مجموعهما، وليس كل منهما مستقلاً بالحمل في مثل هذا، بل المعلوم بالاضطرار أن المفعول بين فاعلين لا يكون كل منهما مستقلاً به، فإن المستقل هو الذي يفعل الفعل وحده، فإذا قُدّر أن له فيه شريكاً ـ وقيل مع ذلك: إنه مستقل ـ كان جمعاً بين النقيضين، وكان التقدير أنه ما فعله إلا وحده، وأنه ما فعله إلا هو وغيره، فيكون فيه إثبات فعل الغير، وهذا جمع بين النقيضين.

وإذا لم يكن أحدهما مستقلاً بالفعل في صورة التعاون، فهل يقال: لو انفرد أحدهما لاستقل به؟

هذا قد لا يمكن في صور كثيرة، وفي صور يمكن، كأن يكون حينئذ الفعل الموجود من المستقل أكمل منه إذا كان له معين وشريك.

وأما أن يقال: فعله إذا كان له شريك معاون، مثل فعله إذا كان مستقلاً، فهذا باطل، وفيه جمع بين النقيضين أيضاً، لأنه إذا كان له شريك معاون، وقُدر أن المفعول الموجود معه، هو مثل الموجود في صورة الاستقلال سواء، فإن لم يكن لهذا الشريك تأثير فيه، لم يكن شريكاً، وإن كان له تأثير فقد فعل بعض المفعول، فلا يكون إلا فاعلاً لبعضه، وفي الاستقلال فعله كله.

[١٤١أ] / ومن الممتنع أن يكون بأنه يفعل الجميع وحده، مساوياً لما به يفعل البعض من القدرة والعمل إذا كان له شريك، بل هو أكمل معه، كما نجده في الواقع أن الإنسان إذا فعل عملاً وحده، ما كان يفعله هو وشريكه بغير عمله، ولم يكن حال الانفراد مثله حال الاشتراك، كما يظهر ذلك في الاشتراك المعوق، كازدحام الرؤساء، فإنه إذا زال الشريك حصل بانفراد الرئيس راحة له وتمكن.

كما يمكن الشريك من التصرف في الملك المشترك إذا صار له وحده ما لم يكن متمكن حين كان معه شريكه، وقد يعجز عن أن يفعل وحده ما كان يفعل هو وشريكه، وقد يقدر لكن بنوع من زيادة العمل، وهذا كله موجود.

والمقصود هنا أنه من البيّن في بداهه العقول عند (...)[١]

---

(١) في الأصل كلمة غير واضحة هكذا رسمها: «حوده»، ولعلها: «وجود»، والله أعلم.

التصرف أن الفعل الواحد لا يكون من فاعلين، ولا المقدور من الواحد قادر (بينهما)[1] لما اشتركا فيه، وجد من كل منهما بعضه لا كله، إذ صدوره من كل منهما جمع بين النقيضين، وبذلك يتبين أن الاشتراك في (الفعل)[2] في كل من الشريكين، فإنه إذا لم يكن قادراً على ذلك الفعل وحده كان عاجزاً، وإن كان قادراً على العمل وحده، فوجود الآخر معه يمنعه عن نفاذ قدرته، إذ هو لا يمكن مع معونة الآخر أن يفعل الفعل كله، بل بعضه، فإن كان الكل مقدوراً كان ممنوعاً، وإن لم يكن الكل مقدوراً، كان عاجزاً، والممنوع كالعاجز/ ، فالمشاركة في العمل [٤١ب] تقتضي عجز كل منهما، وعدم كمال قدرته على ذلك العمل حين الاشتراك.

وهذا يمانع أن المنع من فعل البعض، كالمنع من فعل الجميع، فظهر أن الاشتراك نفسه ـ مع التعاون والتناصر ـ هو تمانع يقتضي عجز كل منهما.

وأما التمانع الذي قدروه ـ أعني المتكلمين ـ فذاك تمانع الإرادتين، فهذا لا يكون إلا مفروضاً، لا يمكن أن يكون موجوداً، فلا يتصور صدور العالم عن ربَّين متمانعين، بل المتمانعان لا يفعلان شيئاً.

التمانع لا يُقدر في فعل موجود.

وظنهم أن هذه الآية هي دليل التمانع غلط عظيم، فإن التمانع لا يُقدّر في فعل موجود أصلاً، وقولهم: لو قُدر قادرين، لكان إذا أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، إما أن ينفذ مرادهما، فيجتمع الضدان أو لا ينفذ مرادهما، فيكونا

---

(١) هذه أقرب قراءة لها.

(٢) في الأصل طمس، ولعل أقرب شيء لها هو ما أثبته، والله أعلم.

عاجزين، أو ينفذ مراد أحدهما، فهو الرب القادر، والآخر مربوب عاجز، لا يدل على امتناع الاشتراك فيما وجد، وإنما يدلّ على أن المتمانعين لا يفعلان شيئاً ما داما متمانعين إذ حينئذ يلزم اجتماع الضدين، أو عجز الربَّين، والعاجز لا يفعل، لكن ليس فيه ما يدلّ على أنهما إذا لم يتمانعا بل تعاونا أنهما لا يفعلان، فمن أين يدلّ هذا على أن الفعل الموجود لا يكون عن اثنين، لكن دلّوا به من وجه آخر، وهو أنهما لو وجدا لتمانعا في الفعل فكان لا يوجد، وقد وجد فلم يتمانعا، فلم (يوجدا)[1]، فاستدلوا بوجود الفعل/ على انتفاء التمانع. [١٤٢أ]

والتمانع إما أن يكون لازماً لوجودهما أو ممكناً، (فإذا قُدّر لم يلزم محال أو لا يكون ممكناً)[2]، فيكون كل منهما غير قادر على منع الآخر من مراده، والعاجز لا يكون رباً، فثبت عجز كل منهما إذا لم يقدر على منع الآخر.

دليل التمانع يصح إذا كان التمانع لازماً للربين أو جائزاً عليهما.

وهذا بعينه هو العجز حال التعاون إذ كان كل منهما عاجزاً عن الفعل وحده، فظهر بما ذكرناه أن دليل التمانع إنما يصح إذا كان التمانع لازماً لهما أو جائزاً عليهما، وأما إذا قدّر وجود اتحاد الإرادتين، كان هو الدليل الأول المذكور في امتناع الفعل الواحد من فاعلين، ولزوم العجز للمتعاونين، لكن ذاك عجز عن الاستقلال بالفعل، وهذا عجز عن منع الآخر منه.

وأيضاً فإن المتعاونين لا بد لا يتميز مفعول أحدهما عن مفعول الآخر، فلا يكون الشيء الواحد الموجود في العالم واحداً فِعْلَ أحدهما.

---

(١) في الأصل طمس، وقدَّرته: يوجدا، أي: «لم يوجد الربان المتمانعان». والله أعلم.

(٢) هكذا في الأصل، ويظهر لي أن هنا سقط، والله أعلم.

ومعلوم أن العالم يتميز فيه هذا عن[1] هذا، يدلّ عليه قوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ولهذا قال الثنوية[2]: بأن مفعول النور ليس هو مفعول الظلمة، بل زعموا باختلاط المفعولين وامتزاجهما مع التباين، كما زعم من زعم من الثنوية بأن نفس الأصلين امتزجا واختلطا ثم تميزا، فلم يقل أحد من العقلاء: إن المفعول الواحد صدر عن اثنين، وهذا توحيد الربوبية، وهو متفق عليه بين العقلاء، ولم يكن هو المقصود بالذكر ولا/ الآية أنزلت لتقريره، كما يظنه من يظنه من المتكلمين، وإنما هي لتوحيد الإلهية المستلزم لتوحيد الربوبية، وهو الذي قصدناه في هذا الموضع. [٤٢ب]

---

(١) في الأصل: عين.

(٢) الثنوية: هم القائلون بأن النور والظلمة أزليان قديمان، وهم فرق عدة، وهي:
المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير.
والمزدكية: أصحاب مزدك، وهو الذي ظهر أيام قباذ والد أنوشروان.
والديصانية: أصحاب ديصان، أثبتوا أصلين، نوراً وظلمة.
والمرقيونية: أصحاب مرقيون، أثبتوا أصلين متضادين، النور والظلمة، وأثبتوا أصلاً ثالثاً، وهو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج، فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٢٤٤ ـ ٢٥٥)، والفصل لابن حزم (١/٨٦ ـ ٩٢).

فصل

كما يستحيل أن يكون ربان كل منهما فاعل الشيء فكذلك يستحيل أن يكون إلهان كل منهما معبود الشيء.

فنقول: كما استحال أن يكون ربان كل منهما فاعل الشيء، فكذلك يستحيل أن يكون إلهان، كل منهما معبود الشيء، كما قدمنا أنه إذا استحال كون كل من الشيئين فاعلاً للآخر وعلة له، فيستحيل أن يكون كل منهما هو المقصود للآخر، والعلة الغائية له، لمفعول لهما، سواء اشتركا في مفعول أو انفرد كل منهما بمفعول مباين.

وكذلك يستحيل أن يكون الشيء فاعلاً لنفسه محدثاً لها، ويستحيل أن يكون هو الغاية المقصودة من فعل نفسه لفاعلها، فكما لا يكون شيء من الموجودات رباً لنفسه فاعلاً، فلا يكون شيء منها مقصوداً لنفسه، هي الغاية المطلوبة من وجوده، بل كما وجب أن يكون لجميع المصنوعات رب غيرها فعلها وأحدثها وجب أن يكون ثبوته بعد أن خلقهم، إذ الحاجة إلى المقصود قبل الافتقار إلى ألوهيته، وهو أعظم الوجهين، فقد يكون لفعلهما جميعاً مقصوداً مراداً غيرها.

والخارج عن الممكنات المحدثات هو الله الذي لا رب غيره، ولا إله إلا هو، فهو ربها كلها وخالقها ومليكها، وهو إلهها جميعها، الذي يجب أن يكون هو المعبود المقصود المراد بها جميعها، فهو نفسه هو الفاعل لأجل نفسه، إذ/ لا يجوز أن [٤٣أ] تكون الغاية المقصودة له غيره، كما لا يجوز أن يكون الرب الفاعل غيره.

ومعلوم أن كل واحد من العلتين ـ الفاعل والغاية ـ خارج عن الشيء المفعول، وإنما جزءاه: المادة والصورة، إذ المادة والصورة هما ماهيته وحقيقته، فلا يجوز أن يكون في المخلوقات ما هو فاعل لها.

كذلك لا يجوز أن يكون فيها ما هو المقصود المراد لفاعلها، ومن هنا تندفع مسائل الإرادة الموجبة(١) بالذات والتعديل والتجوير، وتعليل أفعاله، فإن المعللين أوجب ذلك عليهم رعاية الحكمة، والمانعين أوجب المنع عليهم رعاية الغنى، فإن الفاعل لأجل غيره مفتقر إلى ذلك الغير، فأما إذا فعل لأجل نفسه، كان غاية ما يقال: إنه فعل لنفسه، كما يقال: واجب بنفسه.

وهذا خيال باطل، إنما يُتوهم صدقه لأنه يظن أن نفسه منفصلة عن نفسه وأن الشيء الفاعل نفسه هو شيء متقدم عليها، والشيء المطلوب المقصود، هو شيء منفصل عن نفسه التي لها القصد والإرادة.

وكل ذلك باطل، بل هو سبحانه القائم بنفسه الذي هو موجود بها ومريد لها، ومحب لها، ومسبح لنفسه، ومثني على نفسه، كما قال النبي ﷺ: (لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)(٢).

ومن هنا يظهر الفرق بين ما يحبه ويرضاه، وبين ما يريده من غير محبته، فإن ذلك محبوب لنفسه، مرضي لها، وهذا مراد/ من جهة الربوبية. [٤٣ب]

---

(١) في الأصل: الموجب.

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٣٥٢) برقم (٤٨٦).

لكن يُقال: هو فعل الأفعال بإرادته، فالوجود كله بمشيئته، لكنه يحب ويرضى شيئاً دون شيء، وذلك في مفعولاته وأفعال عباده، فهو فعل لوجود ما يحبه ويرضاه، ومراده وجود المحبوب المرضي، وهو ألوهيته، وكونه هو المقصود المراد، وإن كان في ضمن ذلك قد فعل ما أراده، وهو لا يحبه ويرضاه، لأن فعله له وسيلة إلى ما يحبه ويرضاه، فهو مراد بالقصد الثاني وقد بسطنا في غير هذا الموضع[1] من كلامنا في القدر، وتكلمنا على أنواع تتعلق بذلك.

معنى: والشر ليس إليك.

ومن هنا يعرف قوله عليه الصلاة والسلام: (والشرّ ليس إليك)[2]، فإن الله إليه المنتهى من جهة إلهيته، والشر لا ينتهي إليه، ولا يصعد إليه، ولا يصل إليه، ولا يحبه، ولا يرضاه، فهو قطع له من جهة الألوهية، وهذا نحو قول من قال: «لا يتقرب به إليك»[3].

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/ ١٥٤) و(٥/ ٣٢١، ٣٩٥).

(٢) تقدم تخريجه (١/ ٥٨).

(٣) قال النووي ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ في شرحه على صحيح مسلم (٦/ ٥٩): «فيه خمسة أقوال، **أحدها**: معناه لا يتقرب به إليك، قاله الخليل بن أحمد، والنضر بن شميل، وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معين، وأبو بكر بن خزيمة والأزهري، وغيرهم.

والثاني: حكاه الشيخ أبو حامد عن المزني، وقاله غيره أيضاً، معناه: لا يضاف إليك على انفراده، لا يقال: يا خالق القردة والخنازير، ويا رب الشر ونحو هذا، وإن كان خالق كل شيء، ورب كل شيء، وحينئذ يدخل الشر في العموم.

والثالث: معناه والشر لا يصعد إليك، إنما يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح.

والرابع: معناه والشر ليس شراً بالنسبة إليك، فإنك خلقته بحكمة بالغة، وإنما هو شر بالنسبة إلى المخلوقين. =

ألا ترى كيف قال في الأضحية: (اللهم منك ولك)[1].

لكن قد يُقال: المعروف إن قال: هذا العمل لله، فكان مناسبه أن يُقال: (والشرّ ليس إليك)[2].

= **والخامس**: حكاه الخطابي أنه كقولك: فلان إلى بني فلان، إذا كان عداده فيهم، أو صفوه إليهم».

وقال شيخ الإسلام ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ في منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٠٩): «...والشر ليس إليك، وقد قيل في تفسيره: لا يتقرب به إليك، بناء على أنه الأعمال المنهي عنها، وقد قيل: لا يضاف إليك، بناءً على المخلوق، والشر المخلوق لا يضاف إلى الله مجرداً عن الخير قط، وإنما يذكر على أحد وجوه ثلاثة: إما مع إضافته إلى المخلوق، كقوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾.

وإما مع حذف الفاعل، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [الجن: ١٠]، ومنه في الفاتحة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾، فذكر الإنعام مضافاً إليه، وذكر الغضب محذوفاً فاعله، وذكر الضلال مضافاً إلى العبد...

وإما أن يدخل في العموم، كقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ولهذا إذا ذكر باسمه الخاص قرن بالخير، كقوله في أسمائه الحسنى: الضار النافع، المعطي المانع، الخافض الرافع، المعز المذل، فجمع بين الاسمين، لما فيه من العموم والشمول الدال على وحدانيته، وأنه وحده يفعل جميع هذه الأشياء، ولهذا لا يدعى بأحد الاسمين، كالضار والنافع والخافض والرافع، بل يذكران جميعاً». وذكر ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ نحواً مما سبق في مجموع الفتاوى (٨/ ٩٤ ـ ٩٥).

(١) أخرجه أبو داود (٢٧٩٥)، وابن ماجه (٣١٢١) وفيه أبو عياش المعافري المصري، قال ابن حجر في التقريب (٨٢٩٢): «مقبول». وأخرجه الحاكم في المستدرك (١٧١٦) وقال: «صحيح على شرط مسلم»، ووافقه الذهبي، لكن أبو عياش ليس من رجال مسلم، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢٨٩٩) وله شاهد في مسند أبي عوانة (٥/ ٦٣) من طريق شعبة عن قتادة عن أنس.

(٢) تقدم تخريجه (١/ ٥٨).

وأما (إلى) فتعدى بها الفعل، كما قال الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩]، وقال: ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا﴾ [الإنشقاق: ٦].

فيقال: وقد قال: رب العباد إليك الوجه والعمل[(١)].

وأما من جهة الربوبية فهي مخلوقة، لكن بالقصد الثاني لأجل غيره، وليس هو أيضاً مراد بالإرادة الأولى، ولا مخلوقاً بالقصد/ الأول، فليس هو مضافاً إليه من جهة كونه شراً إذا لم [٤٤/أ] يقصده ويرده من هذه الجهة، ولكن من جهة ما هو وسيلة إلى الخير الذي هو يبتدئه، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، وقال: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وهو لم يقل: الشر ليس بك، ولا منك، ولا من عندك، بل قد يُقال: كل من عند الله، في الحسنات والسيئات التي هي المسارّ والمصائب، كما قد بينته في غير هذا الموضع[(٢)].

وقد يُعترض على هذا فيقال: قد فرق بينهما في قوله: ﴿مِنَ اللَّهِ﴾ ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، في هذه الآية، وفي قوله: ﴿فَإِنْ أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ﴾ [النساء: ٧٢]، الآية، ﴿وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٣]، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وقال: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً﴾ [هود: ٩] ولم يقل في الشرّ مثل ذلك.

فالمقصود هنا أنه سبحانه كما أنه واجب بنفسه، فهو

---

(١) تقدم عزوه (٢/ ٧٥).

(٢) بسط هذه المسألة في رسالة مطولة مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (١٤/ ٢٢٩ ـ ٤٢٦).

محبوب لنفسه، مثني على نفسه، ومن هذا صلواته بثنائه على نفسه، وطلبه من نفسه، وهذا غير صلاته على عباده (...)[1] يحب ما أمر به، ويحب عباده المؤمنين.

وقد خلق الخلق لعبادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧]، وفي الصحيحين عن معاذ عن النبي ﷺ أنه قال: (أتدري ما حقّ الله على عباده؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه ولا/ يشركوا به شيئاً، أتدري ما [٤٤ب] حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حقهم عليه أن لا يعذبهم)[2].

وفي الحديث الذي رواه الطبراني في كتاب[3] الدعاء عن النبي ﷺ: (يقول الله: يا عبادي! إنما هي أربعة: واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك، وواحدة بينك وبين خلقي، فأما التي لي، فتعبدني لا تشرك بي شيئاً، وأما التي لك فعملك أجزيك به أحوج ما تكون إليه، وأما الذي بيني وبينك، فمنك الدعاء وعليَّ الإجابة، وأما التي (بيني)[4] وبينك وبين خلقي، فأتِ إلى الناس ما تحبّ أن يُؤتى إليك)[5].

فهو سبحانه قد جعل عبادته حقاً له على عباده، كما بيّن

---

(١) في الأصل بياض مقدار كلمة.

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٩٣).

(٣) في الأصل: «باب» والصواب: كتاب، ولعله سبق قلم من الناسخ، وقد تقدم (٢/ ٩٣) ذكر ابن تيمية لهذا الحديث وعزاه إلى كتاب الدعاء للطبراني.

(٤) هكذا في الأصل، وليست مذكورة في رواية الطبراني في كتاب الدعاء، لكن وردت بنحوها في رواية أبي نعيم في الحلية (٦/ ١٧٣) والمصنف يروي الحديث ـ فيما يظهر ـ بمعناه لا بألفاظه، والله أعلم.

(٥) تقدم تخريجه (٢/ ٩٣).

أنه خلقهم لعبادته، ومعلوم أن عبادته متضمنة كمال محبته بكمال الذلّ له، فهي متضمنة كونه هو المراد المقصود المحبوب المعبود.

فإذا كان قد خلقهم لعبادته، وذلك يتضمن أنه أمرهم بها وأحبها ورضيها وأرادها إرادة شرع، فمعلوم بأن محبة الوسيلة تبع لمحبة المقصود، فمن أحب محبة محبوب، ومحبي محبوب، كانت محبته لذلك المحبوب هي الأصل، وكانت ثابتة بطريق الأولى، وكان إنما أحب أن يُحب، وأحبَّ محبته، لكونه محبوباً له، وكان ذلك فرعاً لهذا الأصل.

ولهذا كانت محبة المؤمنين لما يحبه الله من الأعمال والأشخاص والحب لله والبغض لله، والحب في الله، والبغض/ [٤٥أ] في الله، كل ذلك تبع وفرع على محبتهم لله، فإذا أحبوه أحبوا ما أحبه هو من الأعمال والأشخاص، إذ محبوب المحبوب محبوب، وبغيض المحبوب بغيض.

وكذلك محب المحبوب محبوب، ومبغض المحبوب مبغض، فالمؤمنون يحبون ربهم، وكانت محبتهم لما يحبه الله، ولما[1] يحب الله، فرعاً وتبعاً لمحبتهم له، والله تعالى يحبهم، ويحب ما يحبونه وما يحبهم، حتى قال أبو يزيد[2]: إن الله لينظر إلى رجال في قلوب رجال، وينظر إلى رجال من قلوب رجال.

فالأول: حال من أحبه المؤمنون، فينظر الله إلى قلوبهم، فيجد فيها أولئك المحبوبين.

---

(١) لعل الصواب: ولمن.

(٢) تقدمت ترجمته (٢/ ٥٧).

والثاني: حال من أحب المؤمنين[1] فينظر إليهم من قلوب المؤمنين، فهو يرحم من يحبه أولئك، ومن يحبه أولياؤه، وإذا كان كذلك، كانت محبته لما أحبه من الأعيان والأعمال، ومحبته لمن يحبه تبعاً وفرعاً لمحبته لنفسه بطريق الأولى والأحرى، وذلك يتبيّن من وجوه:

محبة الله للصالحين وأعمالهم تبع لمحبته لنفسه من وجوه.

أحدها: أن كل محب، فإما أن يحب الشيء لذات المحبوب، أو لذات نفسه، فيحبه لمحبته لنفسه، والفرق بين الموضعين:

الأول: المحب إما أن يحب الشيء لذات المحبوب أو لذات نفسه.

أن **الأول** يتنعم بنفس المحبوب.

والثاني يتنعم بما يصل إلى نفسه من نفع المحبوب.

فهذا أحب النفع الواصل، فكانت ذات ذلك وسيلة إليه لا غرض له فيها، بحيث لو حصل النفع بدونه لم يكن له بذاته محبة، وذاك أحب نفس المحبوب، لا لأجل نفع يصل إليه/ [٤٥ب] سوى نفعه وانتفاعه بذاته، كما ينعم ذلك وينتفع[2] بما وصل إليه من المحبوب، وهذا شبيه بمن يحب إحدى زوجتيه لتمتعه بجمالها، ويحب الأخرى لكونها تنفق عليه مالها، ويحب شخصاً لما فيه من العلم والدين، ويحب آخر لكونه محسناً إليه.

وقد جبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها. وإذا تبيّن ذلك، فالله سبحانه إذا أحب شيئاً، فإن أحبه لأجل نفسه تعالى، وجب أن تكون نفسه هي المحبوبة حتى يصح أن يحب الغير لأجلها، ولا يمتنع أن يحب شيئاً لأجل شيء إن لم يكن الغاية هي المحبوب ابتداءً.

---

(١) في الأصل: المؤمنون.

(٢) في الأصل: واينفع.

وهكذا كل من فعل شيئاً لكذا، فإنه يحب أن يكون المفعول له هو المراد ابتداءً، وهذه هي العلة الغائية، وهي متقدمة في الإرادة والقصد، ولكونها مرادة ابتداءً، صار الفعل المؤدي إليها مراداً، وإن قُدّر أنه تعالى يحب شيئاً لذات ذلك الشيء، فمن المعلوم أنه هو الذي خلق تلك الذات، وجعلها على الوجه الذي يحبه هو، فإذا كان محب المحبوب محبوب، فكيف بفاعل المحبوب ومبدعه وخالقه، فقد وجب أن تكون محبته لنفسه هي الأصل في القسمين، في الأول من جهة الغاية، وفي الثاني من جهة السبب، من جهة الألوهية، ومن جهة الربوبية.

الوجه الثاني: أنه يحب من يحبه فيكون سبحانه هو المحبوب لنفسه.

الوجه الثاني: أنه يحب من يحبه، ومن يتقرب إليه بما يحبه، كما ثبت ذلك بنصوص الكتاب والسنة، ومحبة محب الشيء، ومحبة المتقرب إلى الشيء والساعي في مراضي الشيء، تبع/ وفرع على محبة ذلك الشيء (محبوباً)[1]، امتنع أن يحب محبه، ويحب من يتقرب إليه بمحابه، ويسعى في مراضيه، وإذا كان الله يحب من يحبه، ومن يتقرب إليه بمحابه ويسعى في مراضيه، كان هو أحق بأن يكون هو المحبوب لنفسه المرضي، إذ هو المحبوب المقصود بالقصد الأول.

[٤٦أ]

الوجه الثالث: أنه يبغض أعياناً وأفعالاً لكونها مانعة من المحبوب.

الوجه الثالث: أنه يبغض ويمقت أعياناً وأفعالاً، والموجود لا يُبغض إلا لكونه مانعاً من المحبوب.

وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع، في قاعدة المحبة[2]، وبيَّنا أن البغض تبع للحب، وأن الحب هو الأصل،

---

(١) هكذا في الأصل.

(٢) انظر القاعدة ضمن جامع الرسائل، ت: محمد رشاد سالم ـ (٢/ ١٩٣).

فإذا كان بغضه لأمور مستلزماً محبته لأضدادها، فمحبة تلك الأمور مستلزمة محبته لنفسه، كما تقدم.

الوجه الرابع: أنه يحب من أبغض ما يبغضه فتكون محبته لهم لمحبة لنفسه.

الوجه الرابع: أنه يحب من يبغض تلك الأمور، ويجاهد أهلها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنۡيَٰنٞ مَّرۡصُوصٞ ۝٤﴾ [الصف: ٤]، وإنما أحبهم لإعانتهم على حصول محبوبه، فتكون محبته لنفسه التي أحب من أعان على محبوبها أولى وأحرى.

فإن قيل: فتلك الأمور التي يبغضها هو خلقها بإرادته، فكيف يريد ما يبغضه؟

فيقال: الشيء الواحد يكون[١] مراداً من وجه، مكروهاً من وجه، كما يوجد في حقنا شرب الأدوية الكريهة، فإنها مكروهة من جهة إيلامها لنا، ومرادة من جهة تحصيلها للدنيا في المستقبل، وهو سبحانه إنما خلق الحوادث، وأرادها[٢] لحكمة فيها، فتلك الغاية التي هي الحكمة، هي محبوبة له مرضية، وإن كان بعض ما هو وسيلة إليها قد يكون مكروهاً مبغضاً مع كونه/ [٤٦ب] مراداً، وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع[٣].

وأما المأمورات فهي كلها محبوبة بتقدير وجودها، إذ هي الغايات، لكن قد يريد أن تكون إذا كانت الغاية المترتبة عليها مما يحبه ويرضاه، وقد لا يريد أن تكون في بعض الصور، وإن كانت لو وقعت لأحبها، لأن وجودها قد يكون مستلزماً لوقوع

---

(١) في الأصل: لا يكون.

(٢) في الأصل: أراها.

(٣) انظر: الاستقامة (١/ ٤٣٠)، ومجموع الفتاوى (١٨/ ١٣٤)، ومنهاج السنة (٣/ ١٨٥).

ما يبغضه ويكرهه، فكما أن المكروه قد يراد وقوعه لأنه وسيلة إلى المحبوب، فالمحبوب لا يراد وقوعه [لأنه] وسيلة إلى مكروه، وإن كان لو تجرد عن تلك السيئة كان محبوباً، كما قد يُقال في قوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٦]، وإن كان ذلك الانبعاث هو المأمور به، وإلا فيكون مكروهاً لنفسه إذا لم يكن على الوجه المأمور به.

لكن قوله: ﴿فَثَبَّطَهُمۡ﴾ دليل على أنه كره وقوعه كوناً، لما فيه من الشرّ بالمؤمنين، وذلك يقتضي أنه لو تجرد عن هذه العاقبة لم يكن وقوعه مكرهاً له كوناً، ولم يكن يثبط عنه، بل غايته أن يكون بمنزلة ما يقع من المعاصي المكروهة، فإنه قد لا يثبط عنها إذا كانت مفضية إلى ما يحبه.

وأما هذا فثبط عنه لإفضائه إلى ما يكرهه بالمؤمنين، فهذا باب فيه بسط وتفصيل مذكور في غير هذا الموضع[١]، وهو من المقامات الشريفة الهائلة، التي اضطرب فيها الأولون والآخرون، مسألة اجتماع الشرع والقدر، وإنما المقصود هنا بيان أنه سبحانه هو المقصود المراد المحبوب لنفسه من ما فعله خلقاً وأمراً، وبهذا يتبين أن/ حقه على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً [١٤٧أ] ويظهر الفرق بين ما أمر به لأنه حق له، وبين ما أمر به لينتفع به العامل، وإن كانا متلازمين، كما بيناه في غير هذا الموضع[٢].

ولكن يظهر الفرق بحسب القصد الأول، فإذا كان حقه على عباده أن يعبدوه، وهو يستحق ذلك عليهم، علم أنه يحب ذلك، ويطلبه ويريده منهم إرادة دينية.

---

(١) انظر: الاستقامة (١/ ٤٣٠)، ومجموع الفتاوى (١٨/ ١٣٤)، ومنهاج السنة (٣/ ١٨٥).

(٢) انظر ما ذكره في مسائل القدر من التدمرية، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٠٧).

ومن أحب حقه على غيره، وأنه يعطيه حق، فمن المعلوم أنه لولا أنه يحب نفسه التي لها الحق وإلا لما تصور أن يكون له حق، ولهذا الإنسان إنما يطلب حقوقه التي يحبها ويرضاها، ولولا تعلق المحبة والرضى بتلك الأمور لما عقل كونها حقوقاً.

ومن هذا الباب أنه يفرح بتوبة عبده التائب أعظم من فرح الفاقد لراحلته التي عليها طعامه وشرابه في الأرض المهلكة، إذا وجدها بعد اليأس، فهذا المثال فيه أنه فقد ما يحتاج إليه وتقوم به نفسه من المنفعة التي لا بد له منها وهي الطعام والشراب، وما يدفع به المضرة، وهو الركوب للخلاص[1] من تلك المفازة.

ومعلوم أنه لولا محبته لنفسه لما أحب ما يجلب إليها من المنفعة، ويدفع عنها من المضرة، فإذا كان فرح الرب بتوبة التائب أعظم من ذلك، وهو سبحانه يحب التوابين ويحب المتطهرين، فمعلوم أن الفرح العظيم بحصول الشيء المحبوب فرع على المحبة العظيمة له، ومحبة المحبوب فرع على محبة النفس التي كان لها ذلك محبوباً.

(١) في الأصل: للإخلاص.

فصل

فإذا كان هو رب/ كل شيء ومليكه، ولا وجود لشيء إلا بقدرته ومشيئته، فهو إله الخلق كلهم، لا إله غيره، ولا صلاح للخلق إلا بأن يكون هو المعبود المقصود بالقصد الأول من جميع حركاتهم. [٤٧ب]

ما لا يراد لأجله فهو فاسد لا صلاح فيه.

فكما أن ما لا يريده ويشاؤه لا يكون، فما لا يراد لأجله ويقصد له فإنه فاسد لا صلاح فيه، فكل عمل باطل إلا ما أريد به وجهه.

ومن المعلوم أن المخلوق لم يخلق نفسه، ولا وجد من غير خالق، فلا بد له من خالق غيره خلقه، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فكذلك المخلوق ليس هو المقصود بوجوده وفعله، ولا وجد من غير مقصود، فوجب أن يكون المقصود بوجوده وفعله شيئاً غيره، كما تقدم بيانه.

ثم إنه في نفسه، كما أنه لا يكون شيء من أفعاله إلا بإعانة الله، فلا يصلح شيء من حركاته وأفعاله إلا أن يكون لله، ولهذا (...)[1] القرآن في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ كما قال بعض السلف: إن الله أنزل مائة كتاب وأربعة كتب، جمع سرها في الكتب الأربع، وجمع سرّ الأربعة

(١) بياض بمقدار كلمة.

في القرآن، وجمع سرّ القرآن في المفصل، وجمع سرّ المفصل في الفاتحة[1].

ففرق بالنسبة إلى خالقه بين ربوبيته له وخلقه ـ وهو السبب ـ وبين مقصوده ومراده ـ وهو الغاية ـ.

وفرق بالنسبة إليه بين فعله أنه لا يكون إلا بحبه، وبين فعله أنه لا يصلح إلا لإلهه، فلا يجوز إلا بمعونة الله، ولا يصلح إلا لوجه الله.

[١٤٨أ] ويتبين ذلك فيه بالنسبة إلى نفسه، كما يتبين بالنسبة إلى/ خالقه، وذلك أن فعله وقصده يمتنع أن يكون وجد من غير سبب، ويمتنع أن يكون وجد بقصدٍ منه، وفعل آخر، لأنه يفضي إلى التسلسل والدور[2]، فلا بد أن يكون وجوده بسبب من غيره، وهو داخل في جملته التي تناولها قوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥].

افتقار المحدث إلى المحدث أظهر من افتقار الممكن إلى مرجح.

وكل ما دلّ على أن الحوادث الممكنات مخلوقة لله، فهو يدلّ على أفعال العباد، إذ هي جزء من الحوادث الممكنات، فاستدلال بعضهم على ذلك لكونها ممكنة فيفتقر إلى مرجح، كما سلكه أبو عبد الله الرازي[3]، ليس هو أبلغ من الاستدلال على ذلك بكون ذلك محدَثاً بعد أن لم يكن، فيفتقر إلى محدِث، بل

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٢/ ٤٥٠) برقم (٢٣٧١) من قول الحسن البصري.

(٢) تقدم تعريفه (٢/ ١٣٥).

(٣) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الرازي، صاحب التفسير الكبير، والمطالب العالية وغيرهما، من أئمة المذهب الأشعري، توفي سنة (٦٠٦هـ)، له ترجمة في: طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٨١)، وشذرات الذهب (٣/ ٢١)، ولسان الميزان (٤/ ٤٢٦).

غلط المتكلمين الاستدلال على وجود الرب بناء على طريقة افتقار الممكن إلى مرجح.

هو أبلغ وأكمل، فإن افتقار المحدَث إلى المحدِث أظهر من افتقار الممكن إلى المرجح، ولكن هو وطائفة من أهل الكلام قبله عكسوا الأمر في إثبات الصانع، فجعلوا طريقة الاستدلال بالمحدَث على المحدِث مبنية على طريقة افتقار الممكن إلى المرجح، وهذا غلط جداً، فإنه إذا قيل: إن تلك معلومة بالضرورة، فالضرورة هنا أرجح بكثير، والمحدَث شيء موجود، كان بعد أن لم يكن حدوثه، أمر خارجي موجود في الخارج.

وأما الممكن فإنما يقدر مستوي الطرفين في النفس، إذ هو في الخارج إما واجب بنفسه، وإما ممتنع بنفسه، ولهذا منع طائفة من الفلاسفة[1] أن يقال في الموجودات: إنها ممكنة بنفسها.

وخالفوا ابن سينا[2] في ذلك، كما ذكره ابن رشد الحفيد[3].

[٤٨ب]

فالعلم بثبوت/ الممكن، فيه من الصعوبة ما ليس في العلم بحدوث المحدث، فإن حدوث المحدثات مشهود بالحس، وهو صفة خارجية ثابتة ليست مقدرة في العقل.

---

(١) تقدم تعريفهم (١/ ٨٩).

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي ابن سينا، توفي سنة (٤٢٨هـ)، له ترجمة مطولة في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (ص٤٣٧) ودراسة موسّعة عنه وعن مؤلفاته وما كُتب عنه في كتاب (من أعلام الفكر العلمي في الحضارة الإسلامية) للدكتور أمين سيدو (ص٢٧٧ ـ ٣٦٧).

(٣) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي القرطبي الفيلسوف المشهور، توفي (٥٢٠هـ)، له ترجمة في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (ص٥٣٠) ودراسة مطولة عنه وعن مؤلفاته وما كُتب عنه في كتاب (من أعلام الفكر العلمي في الحضارة الإسلامية) للدكتور أمين سيدو (٤٢٩ ـ ٥٢٢).

ثم افتقار المحدَث إلى محدِثٍ أظهر وأبين وأبده للعقل من كون الممكن المستوي الطرفين مفتقر إلى المرجح، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع[1].

وإنما المقصود هنا أن كل ما دلَّ في بعض الموجودات أنه مخلوق لله، فهو يدلّ على ذلك في أفعال العباد، فيعلم بذلك كثرة الأدلة وقوتها على هذا المطلوب.

ولهذا قال من قال من أئمة السلف، كحماد بن زيد[2] وغيره: من قال أفعال العباد لم يخلقها [الله]، بمنزلة من قال السماء والأرض لم يخلقها الله.

والمقصود هنا أنه إذا كان قصده وفعله مخلوقاً لله مربوباً له، لا يوجد إلا بمشيئته وقدرته وربوبيته وإعانته، إذ يمتنع أن يكون حادثاً بنفسه، أو حادثاً من غير محدِث، فلذلك أيضاً يجب أن يكون لله، مُبتَغى به وجه الله، لا يفعل إلا لمحبته ورضاه وإلهيته وعبادته، فإنه لا يجوز أن يكون ليس فيه مقصود مراد، إذ القصد والعمل لغير مقصود مراد ممتنع، كما أن الحادث من غير محدِث ممتنع.

ولا يجوز أن يكون هو المقصود المراد المحبوب بعمله، كما لا يجوز أن يكون هو الخالق له، لأنه يفضي إلى التسلسل والدور[3]، فكما قلنا: لو كان قصده حادثاً بقصد آخر، فإن كان

---

(١) انظر منهاج السنة (١/٢٨٨).

(٢) حماد بن زيد بن درهم أبو إسماعيل الأزدي، أحد أئمة المسلمين الكبار، أثنى عليه أعلام الأمة كعبد الرحمن بن مهدي وابن معين وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وغيرهم، توفي سنة (١٧٩هـ)، له ترجمة في: الجرح والتعديل (١/١٧٦ ـ ١٨٣)، وحلية الأولياء (٦/٢٥٧ ـ ٢٦٧)، وسير أعلام النبلاء (٧/٤٥٦ ـ ٤٦٦).

(٣) تقدم شرحهما (٢/١٣٥).

ذلك القصد الثاني حادثاً بالأول لزم الدور، وإن كان حادثاً/ [٤٩أ] بغيره لزم التسلسل.

فيقال: لو كان هو المقصود بذلك، فإما أن يكون مقصوداً لنفسه، أو لأمر آخر، ويمتنع أن يكون مقصوداً لنفسه، كما يمتنع أن يكون محدثاً لنفسه، لأن المقصود يجب أن يتأخر عن القاصد، كما يجب أن يتقدم الفاعل على المفعول، فإذا لم يجز أن تفعل نفسُه نفسَه، لم يجز أن تقصد نفسُه نفسَه، لوجوب تأخر نفسه عن نفسه، ولوجوب تقدم نفسه على نفسه في العلم والقصد، وهذا بيّن[1]، إذ لا بد أن يتأخر هذا المقصود عن وجود ذاته، فتكون ذاته قبل وجود هذا المقصود، فإذا كانت ذاته هي المقصود، وهي القاصد، لزم أن لا تكون إلا متقدمة، وأن لا تكون إلا متأخرة، فتكون موجودة معدومة أربع مرات، كما تقدم بيانه.

وقد يُقال: إن هذا ظاهر فيما إذا كان نفس ذاته هي العلة الغائية من وجودها، وهذا تقدم، وإنما الكلام هنا في قصده لفعل نفسه الذي يفعله هو، فيقال: مقصوده بفعله كإحداثه لفعله، كما أن مقصود فاعله به كإحداث فاعله له، وقد تبيّن أن حدوث قصده لا يجوز أن يكون ابتداءً منه، بل من الله وأن كونه منه يفضي إلى التسلسل والدور.

فكذلك لا يجوز أن يكون هو منتهى قصده وإرادته بعمله، بل ذلك يفضي إلى الفساد، وكون العمل غير نافع، بل ضار، لأن المراد المقصود/ بعمله إما أن يكون مصلحة لنفسه، أو لا [٤٩ب] يكون، فإن لم يكن فيه مصلحة لنفسه، كان عمله فاسداً باطلاً،

---

(١) في الأصل: يتن.

وإن كان فيه مصلحة لنفسه، فإن كانت تلك المصلحة حاصلة في نفسه قبل قصده وعمله، كان هذا القصد والعمل باطلاً لا فائدة فيه أيضاً، وإن لم يكن حاصلاً في نفسه، لم يكن في مجرد كون النفس هي منتهى القصد ما يوجب مصلحة، فإن النفس موجودة قبل ذلك، بل لا بد أن يطلب المصلحة بالقصد من غير النفس، فيكون ذلك هو المقصود لمصلحة النفس، فإن المطلوب لها إذا لم يكن فيها، لا يطلب إلا من غيرها، وهذا يبين نظير ما قلناه في الأسباب، فإن المطلوب للنفس من المصلحة بهذا القصد والعمل إن كان حاصلاً فيها، لم يكن في القصد والعمل فائدة، وإن لم يكن حاصلاً فيها، لم يطلب حصوله بالقصد والعمل إلا من غيرها.

فكما استدللنا على أن حدوث أفعال النفس لا توجد بمجردها، بل لا بد من سبب منفصل، فكذلك نستدل على أن أفعال النفس لا ينفعها ويفيدها ويصلحها بمجرد النفس، بل لا بد من غاية منفصلة يكون في قصدها صلاح النفس ومنفعتها وخيرها.

ولهذا كل من عمل عملاً لنفسه، كان طالباً لمصلحتها من الأمور الخارجة عنها، مثل من يصنع الطعام للأكل، والثياب للباس، والكرسي للجلوس/ [٥٠أ] فإن الغاية المقصودة للطعام هي الأكل، وغاية الأكل هي وجود اللذة والمنفعة بالأكل والشبع ودفع ألم الجوع، فهذه المنفعة واللذة المطلوبة للنفس لا تطلب من النفس، بل يُطلب حصولها لها بسبب آخر غيرها، كما أن الإنسان لا تتحرك إرادته إلا بسبب منفصل، مثل أن يحس ما يوجب حركته، أو يسمع بذلك، فإن الإرادة لا تتحرك إلا بوجود شعور وإحساس وذلك لا يكون ابتداءً إلا بأسباب منفصلة، إذ

هي وحدها لا تقتضي الحركة والإرادة، كما أنها وحدها لا تحصل اللذة والمصلحة.

يبين ذلك أنها إذا قصدت بفعلها أمراً فالمقصود إن كان حاصلاً فيها، كان ذلك تحصيلاً للحاصل، وهو محال، وإذا لم يكن المقصود فيها امتنع أن تكون هي منتهى القصد وغاية المراد، إذ المقصود المراد يطلب حينئذ لها من غيرها، فإذا جعل الإنسان غاية مقصوده هو نفسه، وهوى نفسه، لم يقصد ما يصلح نفسه وينفعها، بل ما يضره أو لا ينفعها، كما قال تعالى: ﴿يَدْعُوا لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ [الحج: ١٣].

وبيان ذلك بالبرهان المشابه لبرهان الإحداث أن يقال: هو إذا فعل فعلاً فإما أن يصلح أن يكون ذلك الفعل بمجرده مقصوداً لنفسه، أو لا بد أن يقصد به شيئاً آخر، فإن صلح أن يكون مقصوداً لنفسه وغاية للفاعل، جاز في كل فعل مقصوداً أن يكون مقصوداً لنفسه، وحينئذ فيلزم أن يصلح للنفوس كل ما يحبه ويهواه/ ، ومعلوم أن هذا مستلزم للفساد، وإن لم يجز أن يكون مقصوداً لنفسه بل وجب أن يقصد به شيئاً آخر، فإما أن يكون هوي نفسه ومراده، أو أمر آخر، فأما الأول فيفضي إلى الدور، وذلك أنه إذا قصده بفعل أمرٍ لكونه نفسه تهواه وتقصده وتحبه، فكونها تحب ذلك وتهواه وتقصده إما أن يجوز أن يكون غايةً مقصودةً بالفعل أو لا يجوز، فإن لم يجز ذلك بطل هذا، وإن جاز أن يكون غاية مقصودة بالفعل صلح في فعلها الأول الذي قصدت به هذا أن يكون لمجرد كونها تحبه وتقصده وتهواه.

[٥٠ب]

ومتى صلح ذلك لم يجب أن تكون لهذه الغاية ولا غيرها، فصار كون هذا مقصوداً لنفسه يمتنع أن يكون مقصوداً لنفسه، وذلك هو الدور.

وصار كون الفعل يصلح أن يكون مقصوداً، وذلك يوجب أن لا يمنع متحرك من حركته التي يهواها، ومعلوم أن هذا مستلزم للفساد، فوجب أن يكون مقصوده بذلك الفعل أمراً آخر لا مجرد ما تهواه نفسه وتحبه وتريده.

وهذا يتبين بالدليل العقلي أن اتباع الأهواء مطلقاً موجب للفساد، وأنه لا يصلح أن يعبد الإنسان مجرد ما يهواه، كما قال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وأنه لا بد أن يكون المعبود المقصود يعبد لمعنى فيه لا لمجرد إرادة النفس وهواها، وحينئذ فذلك المعنى الذي اختص به وصار لأجله محبوباً معبوداً إما أن يكون لنفع منه إلى المحب القاصد/ [٥١أ] العابد، وإما أن يكون لذاته، بمعنى أن في قصده ومحبته صلاح القاصد العابد.

أما الأول فقد تبين في المقام الأول أن الله هو رب كل شيء وخالقه، فليس غيره مستقلاً بالنفع، وإن كان غيره سبباً فيه، فذلك النفع الذي يفعله إما أن ييسره الله، أو لا ييسره، فإن يسّره وصل إليك منه، سواء قصدته أو لم تقصده، وإن لم ييسره لم يصل إليك منه، سواء قصدته أو لم تقصده، فلم يكن في عبادته ما يوجب وصول تلك المنفعة إليك.

وأيضاً فذاك المعبود إما أن يعلم بعبادتك أو لا يعلم، فإن لم يعلم، لم يجز أن يقصد إيصال النفع إليك، وإن علم فالعالم الشاعر لا يعمل إلا لجلب منفعة أو دفع مضرة.

وكونك تعبده وتقصده وتجعله هو الغاية المطلوبة بعملك ليس له في هذا منفعة ولا مصلحة، لأنه لو جاز أن تكون نفسه غاية له، مقصودة بعمل غيره، لكان أن تكون غاية له بعمل نفسه أولى وأحرى.

وقد تبين أنه لا يجوز أن تكون نفسه غاية نفسه بعمل نفسه، فأن لا تكون غاية له بعمل غيره أولى وأحرى.

وهذا كما نقول في جانب الربوبية: إذا كان كل من المخلوقات فقيراً عن أن يقيم نفسه، ويكون وجودها به، فهو عن أن يكون مقيماً لغيره وجوده به أولى وأحرى، إذ ذاته أقرب إلى ذاته من غيره، فإذا لم يجز أن يكون فاعلاً لنفسه، ولا يصلح أن يكون غاية مقصوده لها بعمله، لم يجز أن يكون فاعلاً لغيره/ ومقصوداً لغيره. [٥١ب]

وقد تبين أن المخلوق إذا لم يكن له في مجرد كونه معبوداً مصلحة، فإن حصل له بعبادة غيره له غرض آخر من غيره، مثل إقامة رئاسته وتعظيمه عند الخلق، ونحو ذلك مما يلتذ به، كان ذلك إحساناً إليه، وكان ما يعطيه إياه من باب المعاوضة، فالمعبود من الخلق مفتقر إلى شيء غيره منفصل عنه يحصل به مقصوده من عبادة غيره الذي يحسن إليه بقوة نفسه، وهذا فقير إلى غيره في هذا كفقره إلى غيره في هذا.

وأما ما يكون محبوباً معبوداً للغير، بأن يكون في مجرد ذلك مصلحة ومنفعة لقاصده، مع تقدير أنه لا يقصد نفع قاصده، فهذا كما يتمتع الإنسان بالنظر إلى المناظر الجميلة، ويتمتع بسمع الأصوات المطربة، وهذا قد يكون من الجانبين، كما أن كلاً من الزوجين يتمتع بالآخر، فهذا يقصد انتفاعه بهذا، وهذا يقصد انتفاعه بهذا، إذ في مباشرة كل منهما للآخر لذة وسرور.

وكذلك المتعاونان على علم أو عبادة أو تجارة أو غير ذلك.

وبالجملة فعامة أمور بني آدم إما معاوضة، وإما مشاركة،

وكل منهما يقصد ما ينتفع به من الآخر، لا يقصد نفع الآخر، لكن تارة يكون الانتفاع بذاته، كما في الزوجين، وتارة بما منه، كما في (شريكي)[1] العنان.

[٥٢أ] وكل من هذين النوعين لا يجوز أن يكون معبوداً/ محبوباً لذاته فإنه إنما يجب لأمر عارض لذاته ليس بلازم لها، ثم ذلك المحبوب تنقضي محبته بحصول الغرض منه، كما ينقضي غرض أحد الزوجين من الآخر إذا انقضت المنفعة.

وكذلك المتمتع بالنظر إلى منظر بهيج، وكلّ ما يُذكر عن عشاق الصور والمال والرئاسة، فإنه لأمر عارض في المحبوب، وعارض في المحب، ليس لذات واحد منهما، ولهذا تكون المحبة في وقت دون وقت، وقد تتبدل بالبغضاء، وما كان الشيء فإنه باق ببقاء ذاته، وإنما هذه المحبوبات تتناول لقضاء الحاجة، وإذا زادت على الحاجة ضرت على الإنسان وأفسدته.

هل اللذة هي دفع آلام؟.

ولهذا يُقال: إنها في الحقيقة دفع آلام، ولا ريب أن لذَّات الدنيا متضمنة دفع ألم بخلاف لذَّات الآخرة، فإنه يتمتع بها من غير دفع ألم، لكن مع هذا لا يجوز أن تكون هي المقصود لذاته في الأفعال الاختيارية، وذلك أن العلة أكمل من المعلول، سواءً كانت فاعلية أم غائية.

فكما أن الفاعل المبدع أكمل من المفعول، فالمفعول لأجله ـ الذي هو المحبوب المقصود المعبود ـ أكمل من الفاعل، بل العلة الغائية أكمل من العلة الفاعلية، فإنها هي التي جعلت الفاعل فاعلاً، ولولا ذلك لم يكن فاعلاً، وإن كان الفاعل مستغنياً عنها من جهة نفسه، لا من جهة كونه فاعلاً،

---

(١) في الأصل: شركي.

والغائية غير مفتقرة إلى الفاعل من حيث كونها غاية ومطلوبة، بل هي في نفسها غاية ومطلوبة، سواء قُدر وجود الفاعل أو عدمه، لكن لا ينال المقصود بها إلا بالفاعل، فحصول المقصود بها كحصول الفعل/ من الفاعل. [٥٢ب]

فالفعل سبب ووسيلة إلى المقصود بها، ومعلوم أن المقاصد أشرف من الوسائل، ولهذا قدم سبحانه قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، لأن العبادة هي المقصود المطلوب، والاستعانة سبب ووسيلة إليها.

وكونه سبحانه إلهاً معبوداً للخلق أكمل من جهة كونه رباً معيناً لهم من جهتهم ومن جهته.

أما من جهتهم فإن من لم يعبده منهم، فلم يؤمن به، ولم يطع رسله يكون شقياً معذباً، وإن كان مربوباً مخلوقاً، وإنما سعادتهم إذا عبدوه فآمنوا به وأطاعوا رسله.

وأما من جهته، فإنه يكون إلهاً يفتقرون إلى ذاته، ويكون ربًّا مفتقرون إلى ما منه، وكون الشيء مقصوداً لنفسه أشرف من كونه مقصوداً لغيره.

وبالجملة فمن المستقر في فطر الناس أنَّ ما يطلب لغيره فذلك الغير أشرف منه، وأن المقاصد أشرف من الوسائل.

ولهذا يقال: إن العالي لا يفعل لأجل السافل، وإذا كان كذلك، فكل ما يُقدر أنه هو المقصود المعبود لذاته دون الله تعالى، فإنه محتاج إلى ما يكون مقصوداً معبوداً لذاته، فإن الحي لا بد له من إرادة، ولا بد لكل إرادة من مراد لذاته، فإن المراد إما مراد لنفسه، وإما مراد لغيره، وما أريد لغيره، فذلك الغير إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره، فإن كان ذلك الغير هو

الأول لزم الدور القبلي[1]، وإن كان غيراً آخر لزم التسلسل في العلل، وكلاهما ممتنع.

وكل ما دلّ على أن كل محدَث فله محدِث، وكل ممكن فله واجب، وأن الممكنات المحدثات/ لا بد لها من قديم [١٥٣] واجب بنفسه قطعاً للدور القبلي والتسلسل في العلل، فإنه يدلّ على أن كل مريد فلا بد له من مراد، وكل متحرك بالإرادة فلا بد له من غاية، وأنه لا بد لجميع الإرادات والحركات الاختيارية من مراد لنفسه ينقطع به الدور القبلي في العلل، فإذن كل متحرك بالإرادة من المخلوقات، بل كل مريد، فلا بد له من مراد لنفسه هي الغاية.

والمراد لنفسه أكمل من المراد لغيره، فكل مريد من المخلوقات مفتقر إلى مراد لنفسه يكون أكمل منه، فلو كان شيء محبوباً مراداً لذاته، لكان المحب له يحب محبوبه، لأن محبوب المحبوب محبوب، ومراد المراد مراد بطريق اللزوم.

فإن استلزام الحب الأول للأول كاستلزام الحب الثاني للثاني، فكما أن المحب لا تتم مصلحته إلا بمحبوبه، فالمحبوب كذلك لا تتم مصلحته إلا بمحبوبه، ولا تتم مصلحة محبوبه إلا بحصول مصلحته، لأنه إذا فسد حال المحبوب فسد حال محبه، فإذا قُدر أن من المخلوقات ما يحب لنفسه، وذلك مستلزم لمحبته محبوبه الذي هو أكمل منه، كان الأكمل محبوباً مراداً بطريق اللزوم والقصد الثاني، وكان الأنقص محبوباً مراداً بطريق الأصالة والقصد الأول.

ومعلوم أن هذا فساد ينافي الصلاح، فإن الحب والإرادة

---

(١) تقدم تعريفه (٢/ ١٣٥).

إن لم تتعلق بالأشياء على ما تستحقه الأشياء، لزم لهم حال الحب الفاسد.

وأيضاً فالفطرة السليمة تنافي ذلك ولا يقع/ مثل هذا إلا عند فساد الفطرة وتغيرها. [٥٣ب]

وإلا فمن كان تلذذه بالمآكل الرديئة دون تلذذه بالمآكل التي هي أطيب منها دلّ على نوع فساد (فصار)[1] ذلك يستلزم الفساد، كما يحصل للمريض من تلذذه بالمآكل الرديئة الضارة دون الجيدة النافعة.

وكذلك القلوب فطرت على الصحة، كما قال النبي ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة)[2]، فهي مع السلامة لا تطمئن إلا بذكر الله، ولا تسكن إلا إليه، ولا تتأله إلا إياه، وافتقارها إلى معرفته وذكره وعبادته لا يشبهه شيء من الأشياء.

فإذا قلنا كافتقار الجائع إلى الطعام، والعطشان إلى الماء، والمغتلم إلى الجماع، كان ذلك كله تمثيلاً ناقصاً.

وكما أن هذه المفتقرات إلى هذه الأمور تفسد إذ لم يحصل ما يصلحها، ففساد النفوس إذا لم تعرف الله وتحبّه وتعبده أعظم بكثير كثير، وهذا حال كل من في السموات والأرض من الملائكة والجن والإنس، لا يجوز أن يصلح حالهم إلا بأن يكون الله إلههم ومعبودهم، وتكون حركاتهم لأجله عبادة له بجمع كمال محبته وكمال الذلّ له، فإن العبادة تجمع كمال

---

(١) في الأصل كلمة غير واضحة، هذه أقرب قراءة لها.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب (٧٩) إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، برقم (١٣٥٨) وأطرافه (١٣٥٩، ١٣٨٥، ٤٧٧٥، ٦٥٩٩) ومسلم (٤/٢٠٤٧) برقم (٢٦٥٨).

الحب وكمال الذلّ، وهذا شأن المراد لذاته، المقصود لذاته، وكلّ ما سواه فمفتقر إلى هذا المراد المحبوب المعبود لذاته، فلا يكون هو مراداً محبوباً لذاته، فإن محبته مستلزمة محبة محبوبه ومعبوده الذي هو أكمل منه، بل هو معبود له.

[٥٤أ] والفساد أن يكون كل من الشيئين محبوباً/ والتابع لغيره محبوب لذاته، والمتبوع محبوب لغيره.

وهذا الأصل هو أصل أصول الشرائع والملك، فإن الرسل جميعهم إنما بعثوا لأن يعبدوا الله وحده لا شريك له، وكما أنه مبرهن بالمعقول والقياس والنظر، فهو أيضاً معروف بالوجد والإحساس والذوق، فإن العبد يحس من قلبه فقراً ذاتياً إلى ذكره وعبادته غير فقره إليه من جهة إعطائه سؤله، وجلب المنافع له ودفع المضار عنه، فإن الفقر إليه من هذا الوجه هو أظهر في الابتداء، ولكن الإنسان يجد نفسه إلى أي موجود توجه بقلبه وذكره، لا يجد الطمأنينة ولا السكينة حتى يذكر الله ويُوجّه قلبه إليه، فإنه يجد الطمأنينة والسكينة فلا يبقى عنده منازعة إلى شيء آخر.

فكما أن السائل الداعي الراغب في قضاء حاجته إذا توجّه إلى الله بصدق اطمأنَّ طمأنينة من وصل إلى من نال منه المطالب والحاجات، فكذلك المريد المحب (. . .)[١] لما يطمئن إليه إذا توجه إلى الله بصدق اطمأن طمأنينة من حصَّل بغيته ووجد محبوبه ومألوهه وطلبتَه، وهذا الأصل إنما يستقر (لأهل الملك)[٢] أتباع ملة إبراهيم، أهل الحنيفية، فأما غيرهم

---

(١) في الأصل بياض مقدار كلمة، لعلها «القاصد» أو نحو ذلك، والله أعلم.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: «لأهل الملة».

فلا، حتى المتفلسفة[1] الإلهيون ومن سلك سبيلهم من أهل الملل مع دعواهم أنهم حققوا المعارف اليقينية، والحكمة الحقيقية، وقالوا: سعادة النفوس (كمالها)[2] علماً وعملاً، هم من أبعد الناس عن/ هذا، وذلك أن عندهم غاية سعادة النفوس نيل العلم فقط، وحقيقة العلم بالكليات التي لا وجود لها في الخارج كليات، والوجود الذي يثبتونه لواجب الوجود هو من هذا النمط. [٥٤ب]

ويقولون: غاية الإنسان أن يصير (عالماً)[3] معقولاً موازياً للعالم الموجود.

ويقولون: كمال الإنسان أن يتشبه بالخالق بحسب الإمكان.

ضلال الفلاسفة في جعلهم غاية السعادة نيل العلم فقط من وجوه:

وقد سلك نحواً من سبيلهم أبو حامد في المقصد[4] الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، وهم يزعمون أن الأفلاك إنما تتحرك للتشبيه في قوتها، وهم في هذا ضالون من وجوه:

الوجه الأول: النفس لها قوة العلم وقوة الحب، فإذا حصل العلم دون المحبوب فسدت النفس.

أحدها: جعلهم غاية العبادة مجرد العلم، والنفس لها قوة العلم، وقوة الحب والإرادة، فإذا حصل مجرد العلم من غير معلوم محبوب مراد لذاته فسدت النفس، فكيف يكمل مجرد ذلك؟

---

(١) في الأصل: السفلسفة.

(٢) في الأصل: «وكمالها»، والصواب حذف حرف الواو، والله أعلم.

(٣) في الأصل: عاقلاً، والصوب: عالماً، وهو هكذا في غير موضع من كتب ابن تيمية، كالدرء (٣/ ٢٧٤) و(٦/ ٥٧،١١)، والصفدية (٢/ ٢٣٣، ٢٦٦، ٢٧٤، ٢٩٩)، ومجموع الفتاوى (٢/ ٩٤) و(٧/ ٥٨٦) و(٩/ ١٢٢، ١٢٥)، ومنهاج السنة (١/ ٣٦٧)، والرد على المنطقيين (ص١٢٢، ١٢٥، ٤٦٠) وفيها ترى تفصيله للمسألة السابقة.

(٤) في الأصل: القصد.

ومن هنا تجدهم معرضين عن العبادات، بل مستخفين بأهلها، وقد يظنون أن الرسل إنما أمروا بحفظ قانون يُستعان به على نيل الحكمة والنظر به فقط، كما ذكر ذلك من ذكره من متفلسفة المسلمين واليهود وغيرهم.

وأما الرسل، فأول دعوتهم الأمر بعبادة الله، ولهذا كان نهاية المتفلسف أول قدم يدخل به الإنسان في الإسلام.

الوجه الثاني: جعلهم العلم الذي تكمل به النفس هو العلم بالمجردات التي لا توجد إلا في الأذهان.

الوجه الثاني: أنهم جعلوا العلوم الذي تكمل به النفوس هي العلم بالمجردات التي عند التحقيق لا وجود لها إلا في الأذهان لا في الأعيان، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع[1].

[٥٥أ]

فأما الموجودات الخارجية، فهم لا يعلمونها بأنفسها/ ولا يعترفون بالله ولا ملائكته، وإنما يقرون بوجودٍ مطلقٍ بشرط الإطلاق لا حقيقة له في الخارج.

الوجه الثالث: جعلهم غاية كمال الإنسان هو التشبه بالإله.

الثالث: جعلهم غاية كمال الإنسان التشبّه بالإله، وأن المتحركات العلوية إنما تتحرك للتشبيه بمن فوقها، مع أنهم أشد الناس إنكاراً للتشبيه، وأدخلهم في التعطيل (...)[2] من التشبيه ما يخلقه الله، ويدعون من التشبيه ما يفعلونه بكسبهم.

الكلام على الحديث الموضوع: (تخلقوا بأخلاق الله).

وقد استدل أبو حامد[3] بحديث ذكره مرفوعاً إلى النبي ﷺ

(١) جعل الفلاسفة العلوم التي تكمل بها النفوس هي العلم بالمجردات، ورد ابن تيمية عليهم مبسوط في الصفدية (٢/ ٢٣٣) وما بعدها، وأما بيان أن الكليات لا تكون في الأعيان، وإنما تُقدر في الأذهان، فقد تكلم عليها في مواضع كثيرة من كتبه، منها: الصفدية (١/ ١١٢، ١٥٩، ٢٤٣، ٣٠٣)، والرد على المنطقيين (ص١٣٣)، وبغية المرتاد (ص٤٣٥)، والدرء (٥/ ٩٤) و(٦/ ١٦١).

(٢) في الأصل بياض مقدار كلمة.

(٣) يقصد أبا حامد الغزالي.

قال: (تخلقوا[1] بأخلاق الله)[2].

وأنكر أبو عبد الله المازري[3] وغيره ذلك، وقالوا: ليس للرب خلق يتخلق به العبد. وتحقيق هذا في موضع آخر[4].

وذكر هذا أبو طالب المكي[5]، وأنكره عليه الشيخ أبو البيان الدمشقي[6]، فيما أنكر عليه[7].

الوجه الرابع: لا تحصل السعادة للعبد إلا أن يقصد الرب بعبادته.

الرابع: أن هذا القدر في ثبوته نزاع مذكور في غير هذا الموضع، كما قرره أبو حامد وغيره، فليس الكمال والسعادة في أن يقصد العبد التشبّه بالرب فقط، بل أن يقصد عبادته، فإنه بدون أن يكون معبوداً له مقصوداً، يفسد حاله، فلا تكون له سعادة بحال، وإذا عبده مع نقيض اتصافه بصفات الكمال حصل له من السعادة بقدر ما عبده، فإذا اتصف مع ذلك بما يحبه الرب كانت سعادته أكمل، وجميع ما في العباد من صفات المدح والكمال التي يوصف الرب بالكمال المطلق فيها كالعلم

(١) في الأصل: تختلقون.

(٢) لا أصل له، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٢٨٢٢).

(٣) محمد بن علي بن عمر التيمي المازري المالكي، صاحب كتاب «المُعلم بفوائد شرح مسلم» وله ردٌّ على كتاب الإحياء للغزالي، كان محدثاً فقيهاً، موصوفاً بالذكاء والتبحر في العلم، توفي ٥٣٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٠٤)، والديباج المذهب (٢/ ٢٥٠).

(٤) انظر: الصفدية (٢/ ٣٣٧)، والدرء (٥/ ٨٢).

(٥) محمد بن علي بن عطية المشهور بأبي طالب المكي، الصوفي صاحب كتاب (قوت القلوب) توفي سنة (٣٨٦هـ)، له ترجمة في تاريخ بغداد (٣/ ٨٩)، وسير أعلام النبلاء (١٦/ ٥٣٦).

(٦) نبأ بن محمد بن محفوظ القرشي الحوراني الدمشقي أبو البيان، توفي سنة (٥٥١هـ)، له ترجمة في: الطبقات الكبرى للسبكي (٧/ ٣١٨)، وسير أعلام النبلاء (٢٠/ ٣٢٦).

(٧) وانظر ما ذكره عن هذه المسألة أيضاً في الصفدية (٢/ ٣٣٧).

والرحمة والقدرة ونحو ذلك، إنما يصير صاحبها سعيداً كاملاً نائلاً سعادته إذا/ قصد المقصود المعبود لذاته، فأما بدون ذلك فلا سعادة له أصلاً. [٥٥ب]

فمثل هذه الصفات من توابع الكمال والسعادة ومكملات ذلك، وأما عبادة المعبود المقصود لذاته فإنه من لوازم السعادة والفلاح، لا يتصور وجود السعادة والفلاح بدون ذلك.

المتحركات العلوية جميع حركاتها عبادة لله.

فالمتحركات العلوية جميعها حركاتها عبادة لله، كما وصف الله بذلك الملائكة وغيرهم، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ - ثم قال - وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ﴾ [الحج: ١٨]، فبيّن بذلك أنه ليس المراد بالسجود مجرد دلالتها على الخالق، وشهادتها، بل إن (الحال له)[1] فإن هذا يشترك فيه جميع الناس ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ۩﴾ [فصلت: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً ۖ كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾﴾ [ص: ١٨، ١٩].

ولهذا عدل أبو الحكم بن بَرَّجان[2] في شرحه للأسماء الحسنى في لفظ التخلق والتشبه إلى لفظ التعبد، فصار يذكر معنى الاسم واشتقاقه، ثم الاعتبار إثبات مقتضاه في المخلوقات، ثم تعبد العبد بما شرع له من مقتضاه، فقد تبيّن بذلك أنه لا يصلح أن يكون شيء من المخلوقات مقصوداً

---

(١) هكذا في الأصل.

(٢) عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال اللخمي الصوفي المغربي المشهور بابن بَرَّجان، له كتاب في تفسير القرآن، و«شرح أسماء الله الحسنى» وغيرهما، وهو من طائفة السالمية، وله ميل إلى الحلول. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٧٢)، ومجموع الفتاوى (٢/ ٢٩٩)، و(٥/ ٤٨٥).

لنفسه، لا مقصوداً له، ولا مقصوداً لغيره، وأن ذلك مستلزم لكون شيء من المخلوقات لا يكون رباً بنفسه، لا رباً لنفسه ولا رباً لغيره[1].

[٥٦أ] يمتنع وجود إله غير الله لأنه محرّم الوقوع.

لكن هذا ممتنع الوقوع كما/ اعترف به المشركون.

وأما الأول: فهو محرم الوقوع، بمعنى أنه إذا وقع كان فيه فساد، لكون الحركات إلى غير غاية نافعة، بل إلى غاية ضارة، كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ولم يقل: عدمتا، إذاً لو جاز أن يشرع أن تكون المخلوقات آلهة مقصودة معبودة لذواتها لزم من ذلك تجويز عبادة كل شيء، وتجويز كل فعل وكل قصد، وذلك مستلزماً فساد السموات والأرض، قال الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، فإذا لم يكن الدين لله فتكون حركات[2] العباد لغير الله، كانت الفتنة والفساد، فالصلاح أن تكون الحركات لله، والفساد أن تكون لغير الله، وهذا ـ والله أعلم ـ من أحسن الأمور، لكنه يحتاج إلى بسط وإكمال.

الاستدلال بالحركات السماوية على وجود الرب.

ولهذا يستدل بالحركات السماوية على وجود الرب وعلى أنه هو الإله المعبود، فإن الحركة تستلزم وجود مبدأ هو السبب الفاعل، وغاية هي المنتهى المقصود، والمقصود بتلك الحركات لو كانت المتحركات يقصد بها شيئاً غير الله لزم الفساد في المتحركات.

كما بيناه في أنه متى قدر أن يكون المخلوق مقصوداً لذاته لزم الفساد، ومعلوم أن/ الحركات السماوية جارية على نظام لا [٥٦ب]

---

(١) انظر ما ذكره ابن تيمية عن هذه المسألة في الصفدية (٢/ ٣٣٨).

(٢) في الأصل: «فتكون حركات فتكون حركات».

فساد فيها، فعلم أنها عائدة بهذه الحركات لله قاصدة له، كما دلّ على [ذلك] الكتاب والسنة، لا كما يقوله المشاؤون من الفلاسفة[1] أن ذلك لاستخراج الأيون والأوضاع[2]، فإن ذلك من أفسد الكلام.

وأما المبدأ، فقد علم أن الحركة ليست طبيعية، لأن تلك إنما تكون إذا خرج المتحرك عن مستقره، وذلك إنما يكون في الحركات المستقيمة، فأما إذا كان المطلوب من جنس المتروك امتنع أن يكون تاركاً لأحدهما، طالباً للآخر، فعلم أن الحركة إرادية.

والحركة الصادرة عن إرادة إما أن تكون الإرادة أحدثها ذلك المتحرك أو غيره من المخلوقات، لا يجوز أن يكون هو المحدث لها، ولا غيره من المخلوقات، لأن إحداثه لها يجب أن يكون بإرادة، فيلزم الدور والتسلسل[3]، فوجب أن تكون تلك الإرادة المقتضية للحركة حدثت بإرادة من الله، وهذا هو المقصود.

وأيضاً فمن المعلوم أن كل واحد من ذوي المتحركات

---

(١) أتباع أرسطو الفيلسوف المشهور تقدمت ترجمته (١/١٠٦).

(٢) الأيون، جمع أين: وهو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان.

والأوضاع: هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه، كالقيام والقعود، فإن كلًّا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية عنه.

وانظر بسط هذه المسألة في: درء تعارض العقل والنقل (٩/٢٩٨ ـ ٣٠٠، ٣١١ ـ ٣١٤).

(٣) تقدم شرحهما (٢/١٣٥).

المختلفة السماوية له حركة تخصه، فلا يجوز أن تكون حركة أحدهما بحركة الآخر، كحركة الشمس والقمر الخاصتين بهما، فتبين أنه ليس بعضها خالقاً لبعض ومحدثاً لحركته، فيكون المحدث لذلك غيرها، وهو المقصود.

ولا يجوز أيضاً أن يكون المحدث لذلك هو الفلك الأعلى وحركته، لأنها حركة واحدة بسيطة متشابهة الأجزاء، ولو كانت هي المحدثة لما سواها لوجب أن تكون جميع/ الحركات من جنس واحد بسيطة، ومعلوم أن الأمر ليس كذلك وهذا يبين أن حركات الأفلاك والكواكب الحركات المختلفة ليست صادرة عن الفلك، فعلم أن المحرك لها غير الفلك، وإذا ثبت أن المحرك لها غير الفلك التاسع[1]، ثبت وجود موجود غير الفلك التاسع يكون مبدأ الحركات. [٥٧أ]

ومعلوم أن حركة الفلك التاسع من جنس هذه الحركات، بل الفلك من جنس هذه الأفلاك، فإذا كانت هذه محدثة مخلوقة امتنع أن لا يكون الفلك التاسع وحركته محدثة مخلوقة، لأن القديم الواجب الواحد الوجود لا يكون مثل المخلوق المحدث، ولأن الفلك التاسع لو كان وحده قديماً واجباً ـ وهو أيضاً محرك للأفلاك، ولهذا أيضاً حركته من غيره ـ لكان في الأفلاك محركان كل منهما قديم واجب الوجود، فإن اختلفا في الإرادة لزم تضاد الحركات والتمانع وهو خلاف الواقع.

---

(١) للفلاسفة جهالات كثيرة عن الفلك التاسع، فنّدها شيخ الإسلام ابن تيمية في عدد من كتبه، منها: بغية المرتاد (ص١٨٨، ٣٥٥)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٨٦)، والصفدية (١/ ٢٠١) و(٢/ ٢٥٢)، والرسالة العرشية المطبوعة ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٥٤٥ ـ ٥٨٤)، ومجموع الفتاوى (٨/ ١٧٠ ـ ١٧٤)، والرد على المنطقيين (ص٢٦٧، ٤٤٥).

وإن اتفقا في الإرادة لزم اتفاقهما في الفعل، والاتفاق في الفعل يوجب أن لا يكون أحدهما فاعلاً له مستقلاً به، لا هذا ولا هذا، وإذا كان ذلك يوجب عجز كل منهما عن أن يكون فاعلاً ـ والعاجز يمتنع أن يكون قديماً واجب الوجود خالقاً ـ امتنع أن يكون الفلك كذلك.

فصل

في أن التوحيد الذي هو إخلاص الدين لله أصل كل خير من علم نافع وعمل صالح

فصل

في أن التوحيد الذي هو إخلاص الدين لله أصل كل خير من علم نافع وعمل صالح.

[٥٧ب]

الكلام على حديث (من أخلص لله أربعين صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه).

وهذا/ المعنى قد تكلمنا عليه مراراً في القواعد المتقدمة وغيرها، وفي مراسيل مكحول عن النبي ﷺ أنه قال: (من أخلص لله أربعين صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)[1]، هكذا

---

(١) هذا الحديث جاء من رواية:

١ ـ مكحول الشامي مرسلاً، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٨٠) برقم (٣٤٣٤٤)، وهناد في الزهد (٦٧٨)، والحسين المروزي في زوائد الزهد لابن المبارك (١٠١٤)، وأبو نعيم في الحلية (١٠/ ٧٠) كلهم من طريق حجاج بن أرطاة عن مكحول مرسلاً، وحجاج قال عنه ابن حجر: «صدوق، كثير الخطأ والتدليس». التقريب (١١١٩). وضعف هذه الرواية العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٢٩٢)، والألباني في السلسلة الضعيفة (٣٨).

٢ ـ ومن رواية أبي أيوب الأنصاري مرفوعاً، وطريقه هو نفس الطريق السابق، أي، من رواية مكحول، لكن رفعه أبو خالد يزيد الواسطي، فوهم، أخرجه أبو نعيم في الحلية (٥/ ١٨٩).

٣ ـ من حديث ابن عباس، أخرجه الشهاب القضاعي في مسنده (٤٦٦) من طريق سوار بن مصعب عن ثابت عن مقسم عن ابن عباس، وسوار متروك الحديث، كما في المغني في الضعفاء للذهبي (١/ ٤١٦).

٤ ـ من حديث أبي موسى الأشعري مرفوعاً، أخرجه ابن عدي في الكامل (٥/ ٣٠٧) من طريق عبد الملك بن مهران الرفاعي، في ترجمته، وقال: «وهذا متنه منكر، وعبد الملك... مجهول». وذكره الذهبي في الميزان (٤/ ٤١٣) وقال: «باطل». =

رواه الإمام أحمد فيما رواه عنه المروذي[1] في الإخلاص ونحوه من أعمال القلوب.

وقد روي هذا ـ فيما أظن ـ من حديث يوسف بن عطية[2] عن ثابت[3] عن أنس، ويوسف ضعيف ساقط[4].

ولهذا ذكر أبو الفرج ابن الجوزي هذا الحديث في الوضوء وطعن على الصوفية[5] الذين جعلوه عمدتهم فيما يفعلونه من الخلوة أربعين يوماً، وأبو الفرج فيما ينكره على الصوفية في مثل

= ٥ ـ من حديث أنس، ذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٢٩٣) قال: «وروي مسنداً من حديث ابن عطية، عن ثابت، عن أنس، بسند فيه يوسف، ضعيف لا يحتج به». وقال الزركشي ـ كما في الأسرار المرفوعة (ص٣١٥) ـ: «بسند ضعيف».

(١) لم أقف على هذه الرواية.

(٢) هو يوسف بن عطية بن ثابت الصفَّار البصري أبو سهل، متروك، من الثامنة. التقريب (٧٨٧٣).

(٣) هو ثابت البُناني، من ثقات تلاميذ أنس، تهذيب التهذيب (٢/ ٢).

(٤) ذكر هذه الرواية العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٢٩٣)، وقال: «بسند فيه يوسف ضعيف لا يحتج به».

(٥) الصوفية: مصطلح يُطلق على طائفة يدعي بعض من ينتسب إليهم أنهم أصحاب رياضات ومجاهدات وأوراد وعبادات لها طرائق مخصوصة يصلون بها إلى صفاء القلب وتحقيق التوحيد، هكذا زعموا، وطائفة منهم وهم غلاة المتصوفة، يقولون بالحلول والاتحاد، وأنه لا شيء سوى الله، وما عُبد شيء إلا الله، وعليه فلا يوجد للشرك حقيقة، بل من عبد فرعون أو اللات أو الهوى فقد عبدَ اللهَ، والصوفية الآن يتعبدون الله بالبدع والغناء ومصاحبة المرد والنساء، وعبادة أصحاب القبور ممن يسمونهم الأولياء، وقد تفرقوا إلى مدارس شتى، كل مدرسة تُنسب إلى شيخها، كالأحمدية الرفاعية والنقشبندية والختمية وغير ذلك.

وقد اختلف العلماء قديماً في مصطلح الصوفية، وإلى أي شيء يُنسب، فصّل هذا الاختلاف أكثر من كتب عن التصوف، يراجع في ذلك: الموفي=

تلبيس إبليس ونحوه[1]، وقد شاركه طوائف في إنكار ما أنكره، وكل من المنكرين والمنكر عليهم مجتهدون، لهم علم ودين، والصواب تارة يكون مع هذا الطرف، وتارة يكون كل منهما مصيباً من وجه، مخطئاً من وجه، فيقتسمان الصواب والخطأ، ويكون الصواب تارة في غير ما عليه الطائفتان المتقابلتان، وهذا في مواضع كثيرة، ولعل هذا منها.

فأما الطعن في الإخلاص لله أربعين صباحاً فهذا ليس بسديد، فإن نفس الإخلاص وكونه أصل كل خير قد دلّ عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه الأمة، وسنذكر من ذلك ما شاء الله.

حكم توقيت الإخلاص بأربعين يوماً.

وأما توقيته بأربعين، ففيه هذا الحديث المرسل، ولكن لم يذكره أبو الفرج، فما أظنه بلغه، ورآهم/ [١٥٨] اعتمدوا حديثاً ضعيفاً، فكثيراً ما يعتمدون على أحاديث واهية.

ثم مراسيل مكحول فيها نظر، وفي الاستدلال بالمرسل نزاع، لكن يُقال: المرسل إذا عضد به أدلة أخرى استدل به.

الأربعون يوماً يتحول فيها من الإنسان من حال إلى حال وشواهد ذلك من الشرع.

والأربعين فيها يتحول الإنسان من حال إلى حال، كما ثبت في الصحيحين من حديث عن النبي ﷺ أنه قال: (يجمع خلق أحدكم في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم ينفخ فيه الروح)[2].

ولهذا جاء في الحديث الذي في السنن: (من شرب الخمر

= بمعرفة التصوف والصوفي لكمال الدين الأدفوي، والتصوف المنشأ والمصادر لإحسان إلهي ظهير، وكتاب (أبو حامد الغزالي والتصوف) لعبد الرحمن دمشقية.

(١) انظر: تلبيس إبليس (ص٢٦٩).

(٢) تقدم تخريجه (١/ ١٢٥).

لم تقبل له صلاة أربعين يوماً، فإن تاب، تاب الله عليه، فإن عاد فشربها، لم تقبل له صلاة أربعين يوماً، فإن تاب، تاب الله عليه، فإن عاد فشربها، لم تقبل له صلاة أربعين يوماً، فإن تاب، تاب الله عليه، فإن عاد فشربها، كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة الخبال)[1].

وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ: (من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوماً)[2].

ومثل هذا كثير، وقد جمع الحافظ عبد القادر الرُّهاوي[3] في أول كتابه في الأربعين حديثاً أربعين باباً، في كل باب حديث فيه ذكر الأربعين.

الخلوة الصوفية تشمل بدعاً عدة.

[٥٨ب]

فإخلاص أربعين يوماً له شواهد في أصول الشريعة، لكن الخلوة المعينة قد يشترطون فيها شروطاً مبتدعة خارجة عن المشروع، بل منهياً عنها، مثل اشتراط الصمت/ الدائم، والجوع الدائم، أو السهر الدائم، أو طعاماً مُعيّن القدر والوصف، واشتراط شيخ يُدخله الخلوة، وتسمية ذلك خلوة، ومثل ترك الصلاة في جماعة، وبعضهم قد يترك الجمعة.

ما كان يفعله النبي ﷺ قبل المبعث لسنا مأمورين باتباعه فيه.

وبالجملة فالمشروع من هذا الباب هو الاعتكاف الشرعي الذي كان يفعله رسول الله ﷺ في المدينة، وأما ما كان يفعله بحراء قبل المبعث، فلسنا مأمورين باتباع ذلك، فإنه من حين

---

(١) أخرجه الترمذي (١٨٦٢)، وابن ماجه (٣٣٧٧)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (٢٣٨٤).

(٢) أخرجه مسلم (٤/ ١٧٥١) برقم (٢٢٣٠).

(٣) أبو محمد عبد القادر بن عبد الله بن عبد الرحمن الرُّهاوي الحنبلي، إمام حافظ محدث، توفي سنة (٦١٢هـ)، له ترجمة في سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٧١)، وذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٨٢).

بعث إلى الخلق وجب على الخلق كلهم طاعته واتباعه، والعبادة بما شرعه بعد المبعث دون العبادة التي لم يشرعها هو، ولو أراد أحد أن يفعل بغار حراء ما كانوا يفعلونه في الجاهلية من المجاورة فيه، وترك الجمعة والجماعة، لنهي عن ذلك.

وقد كانوا في الجاهلية[1]، كما قال أبو طالب في قصيدته الطويلة:

وراقٍ ليرَقَى في حِرَاء وَنَازِلِ[2].

والمقصود هنا بيان ما دلّ عليه[3] الكتاب والسنة والإجماع من أن إخلاص الدين لله هو أصل كل علم وهدى.

وفي الحديث حكاية بلغتنا لا أعلم إسنادها هو ثابت أم لا؟ لكن المعنى المقصود منها صحيح، وهو أن أبا حامد الغزالي قال: لما بلغني هذا الخبر أخلصت أربعين صباحاً، فلم أجد شيئاً، فذكرت ذلك لبعض شيوخ أهل المعرفة، فقال لي: يا بني، إنك لم تخلص لله، وإنما أخلصت للحكمة[4].

فإن هذا المعنى حق، وهو أن الواجب أن يكون الله هو المقصود والمراد/ بالقصد الأول، ثم الحكمة وغير ذلك يتبع ذلك، لا أن يكون غيره هو المقصود بالقصد الأول، ويجعل قصد الله وسيلة إلى ذلك. [٥٩أ]

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل هنا سقط تقديره: «وقد كانوا في الجاهلية يفعلون ذلك». والله أعلم.

(٢) هو عجز بيت من قصيدة طويلة قالها أبو طالب في النبي ﷺ، وصدر البيت:
وثورٍ ومَنْ أرسَى ثَبِيراً مكانه
انظر القصيدة بطولها في السيرة النبوية لابن هشام (١/ ٢٧٢ ـ ٢٨٠).

(٣) في الأصل: على.

(٤) ذكر ابن تيمية هذه القصة عن الغزالي في درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٦٦) والنبوات (١/ ٤٠٩).

وإن كان الناس قد يؤمرون بما يؤمرون به من الطاعة والعبادة لأمور أخرى تكون هي مطلوبهم ومقصودهم، بل قد ينازع الناس في أنه: هل يمكن أن يكون الله سبحانه هو المقصود المراد بالقصد الأول، بحيث يراد لذاته، فيحب لذاته؟ فذهب طوائف كثيرون من أصناف المتفقهة والمتكلمة وغيرهم إلى امتناع ذلك، وأنكروا أن يكون الله محبوباً لذاته، وهذا هو المشهور من قول المعتزلة[1] ومن اتبعهم من المتكلمة والجهمية[2] والفقهاء وغيرهم، ولم يجعلوا المقصود بالقصد الأول ـ وهو الغاية التي يطلبها العباد ـ إلا ما يحصل من تنعمهم بالأكل والشرب واللباس ونحو ذلك، مما وُعدوا به في الجنة، وجعلوا جميع ما أمروا به من العبادات والطاعات تكاليف إنما تُفعل لتحصيل هذه الغاية المطلوبة.

وهؤلاء ينكرون أن يتنعم في الدنيا بعبادته وفي الآخرة بالنظر إليه، بل قد ينكرون أن يتنعم بذكره ورحمته، اللهم إلا من جهة لذة جنس العلم الذي لا يمكن أن ينكرها من وجدها.

وقد وافقتهم على إنكار حقيقة المحبة لله وتوابعها، طوائف من أصحاب الأئمة الأربعة.

وأول من أنكر حقيقة المحبة لله الجعد بن درهم[3]/ الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري[4] بواسط في خطبة يوم [٥٩ب]

---

(١) تقدم تعريفهم (١/ ٦٩).

(٢) تقدم تعريفهم (١/ ٧٠).

(٣) قال الذهبي: الجعد بن درهم، مؤدب مروان الحمار، وهو أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله. ترجمته في: السير (٥/ ٤٣٣)، ولسان الميزان (٢/ ١٠٥).

(٤) أبو الهيثم خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد البَجَلي القَسْري، الأمير المشهور زمن بني أمية، توفي سنة (١٢٦هـ)، له ترجمة في تهذيب التهذيب=

الأضحى، وقال: «أيها الناس ضحوا تقبّل الله ضحاياكم، فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً». ثم نزل من المنبر فذبحه[(١)].

فإنكار حقيقة الخلة، هو إنكار حقيقة المحبة.

من أنكر المحبة وأثبت الرؤية فهو يُنكر أن يتمتع بالرؤية.

وهؤلاء ينكرون أن يحب وأن يُحب، ويتأولون ما ورد في ذلك على أنه يحب طاعته وعبادته، وهو يريد الإحسان إلى عبده، وأما من وافقهم وأثبت الرؤية، فقد ينكر (أن الرؤية يُتمتع بها)[(٢)] كما ذكر ذلك أبو المعالي[(٣)] في الرسالة النظامية[(٤)]، وذكر أنه من أسرار التوحيد، وزعم أن المحدَث لا يتمتع بالقديم، ولكن يخلق الله مع الرؤية لذةً بشيء آخر.

وكذلك قال ابن عقيل[(٥)] لرجل سمعه يقول: اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك، فقال: ويحك! هب أن له وجهاً،

= (٣/ ١٠١)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٢٥).

(١) أخرج هذه القصة بسنده البخاري في خلق أفعال العباد (ص٢٩)، وفي التاريخ الكبير (٣/ ١٥٨)، والخطيب في تاريخ بغداد (١٢/ ٤٢٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٣١٩) برقم (٥١٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٢٠٥)، والمزي في تهذيب الكمال (٨/ ١١٨) و(٢٣/ ٤٣٨).

(٢) في الأصل: أن بصحت الرؤية تمتع بها.

(٣) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجُويني النيسابوري الشافعي إمام الحرمين، قال الذهبي: «إمام في الفروع والأصول، لكنه لا يدري الحديث كما يليق به متناً ولا إسناداً». له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٦٥)، وسير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨).

(٤) الرسالة النظامية (ص٣٩).

(٥) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الظَّفَري الحنبلي، توفي سنة (٥١٣هـ)، له ترجمة في طبقات الحنابلة (٢/ ٢٥٩) وسير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٤٣).

أتتلذذ بالنظر إليه؟[١]

ومعلوم أن الدعاء النبوي قد ورد بهذا اللفظ في حديث عمار بن ياسر، وكذلك غيره ـ فيما أظن ـ والحديث في المسند والنسائي وغيرهما، وفيه: (اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق، أحيني ما كانت الحياة خيراً لي، وتوفني ما كانت الوفاة خيراً لي، اللهم إني أسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وأسألك كلمة الحق في الغضب والرضا، والقصد في الفقر والغنى، وأسألك نعيماً لا ينفد، وقرة عين لا تنقطع، وأسألك/ الرضا بعد [٦٠أ] القضاء، وأسألك برد العيش بعد الموت، وأسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك، في غير ضرّاء مضرة، ولا فتنة مضلة، اللهم زيّنا بزينة الإيمان، واجعلنا هداة مهتدين)[٢].

وأما المتفلسفة فالذي يعترفون به هو لذة العلم أيضاً فقط، إذ رؤيته عندهم بالعين ممتنعة، وكل من تكلم في لذة النظر والمشاهدة والتجلي ونحو ذلك من (متصوفة)[٣] المتفلسفة، فكلامه يعود إلى ذلك، وهو دونه، فإنه لا يثبت قدراً زائداً على ما أثبته المعتزلة، بل لا يكاد يصل إليهم، ولكن يموهون بالتعبير على المعاني الفلسفية بالعبارة[٤] الإسلامية، وإلا فهم في الرؤية والمشاهدة لا (يختارون)[٥] قول المعتزلة[٦] حيث يفسرونها بنوع من النعيم.

---

(١) ذكر ابن تيمية هذا القول عن الجويني وابن عقيل في منهاج السنة النبوية (٥/ ٣٩١ ـ ٣٩٢)، وفي النبوات (١/ ٣٤٢)، وفي مجموع الفتاوى (٨/ ٣٤٥) و(١٠/ ٦٩٥)، والاستقامة (٢/ ٩٨).

(٢) تقدم تخريجه (٢/ ٦٢).

(٣) في الأصل: «متصرفة». ويظهر أنه خطأ من الناسخ.

(٤) في الأصل: بالعباد.

(٥) في الأصل: يختاورون.

(٦) تقدم تعريفهم (١/ ٦٩).

وفي كلام أبي حامد[1] وأمثاله من ذلك أصناف، والفارابي[2].

ومن تدبر كلام الفلاسفة كابن سينا[3] ونحوه، وجد ما يثبتونه من اللذات العقلية إنما هو لذة العلم بالموجود من حيث هو موجود، لا اختصاص للرب بذلك، اللهم إلا من حيث يولد وجوده، وغايته تلذذ بأمور كلية حاصلة في ذهن العالم لا وجود لها في الخارج، لا سيما إذا قالوا: إن النفس الناطقة لا تدرك المغيبات التي يسمونها الجزئيات، وإنما تدرك الكليات، لا سيما بعد المفارقة.

والكليات لا تكون كليات إلا في الذهن، فلا تكون لذة النفس عندهم إلا بأمور مقيدة فيها، متصلة بها، لا بعلم شيء موجود في الخارج عنها، وهذا في غاية البعد/ عن الحق، كما [٦٠ب] قد بسطناه في غير هذا الموضع[4]، وإنما هو إثبات النعيم بأمور مقدرة في الذهن، ولهذا كان الاتحادية وهم من خلاصة جهم[5]، لا ينكرون اللذة بالمشاهدة، كما ذكر ذلك ابن العربي الطائي[6] في بعض كلامه أن المشاهدة ما التذَّ بها عارف قط[7].

---

(١) يقصد الغزالي المشهور المتوفى سنة (٥٠٥هـ).

(٢) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، الفيلسوف المشهور، والملقب بالمعلم الثاني، في مقابل أرسطو الملقب بالمعلم الأول، تركي الأصل والمولد، له ترجمة في سير أعلام النبلاء (١٥/ ٤١٦)، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (ص٦٠٣)، وموسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي (٢/ ٩٣).

(٣) تقدمت ترجمته (٢/ ١٦١).

(٤) تقدمت الإشارة إلى هذه المواضع (٢/ ١١٤) حاشية (١).

(٥) تقدم تعريفه ضمن فرقة الجهمية (١/ ٧٠).

(٦) تقدم تعريفه (١/ ١٠٤).

(٧) ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية (١/ ٦١٠) من قول أبي العباس السياري، ثم شرح كلامه.

وأما أهل السنة والجماعة من سلف الأمة وأئمتها، ومشايخ أهل التصوف والحديث فلا ينكرون حقيقة محبة الله أصلاً، وهؤلاء هم الباقون على ملة إبراهيم خليل الرحمن الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء: ١٢٥]، وعلى أصل هؤلاء فيظهر أن يكون الله هو المقصود بالقصد الأول، المحبوب المطلوب لذاته.

يبقى أن يُقال: فالحب والإرادة (فرع)[1] الشعور، فكيف يكون هذا هو الأصل، وهو مسبوق بطلب وإرادة، وذلك مستلزم لحب؟ فلا بد أن يكون قد أحب شيئاً ما حتى أداه ذلك إلى هذه المعرفة المستلزمة محبة الله وقصده لذاته؟ فيجاب عن ذلك بوجهين:

خطأ من قال: إن الإقرار بالله لا يكون إلا نظرياً.

أحدهما: أن كون الإقرار بالله لا يكون إلا نظرياً، إنما قاله طوائف من أهل الكلام كالمعتزلة[2] ومن سلك سبيلهم، وليس هذا قول سلف الأمة وأئمتها، ولا قول مشايخ التصوف ومشايخ أهل الحديث، ولا قول جميع أهل الكلام، بل طوائف كثيرة من أهل الكلام والتصوف والنظر قد يقولون: إنها لا تكون نظرية بحال، بل لا تكون إلا ضرورية.

[٦١]
الإقرار بالله فطري ضروري.

/ والتحقيق أنها فطرية ضرورية، ولكن قد يحصل لبعض الفطر ما يفسدها، فيحيلنا إلى نظر، كما يقرن النظر بالضرورة، كما قال النبي ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة ـ وفي لفظ:

---

(١) في الأصل: قرن، ولعل الصواب: فرع، وهي كذلك في الاستقامة (٢/ ١١٦)، ومجموع الفتاوى (١٠/ ٧٠٤) و(٢٠/ ١٣٠)، ومنهاج السنة (٤/ ٢٩٤)، وفيها بسط للمسألة السابقة.

(٢) تقدم تعريفهم (١/ ٦٩).

على هذه الملة، وفي لفظ: على فطرة الإسلام ـ فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها جدعاء)، ثم يقول أبو هريرة: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[1] [الروم: ٣٠].

وذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الروم: ٣٠ ـ ٣٢].

الحب تبع الشعور.

الوجه الثاني: أن الحب متبع الشعور، فإذا شعر بالحق مجملاً أحبه مجملاً، وإذا شعر به مفصلاً أحبّه مفصلاً، لا بد من الشعور به ومحبته ولو مجملاً، وإن لم يكن ذلك أصل مقصوده كان معلولاً، فإن من كان مطلوبه الحق من حيث هو حق غير متبع لهواه المخالف للحق فإنما مقصوده في الحقيقة هو الله، فإنه الحق المحض، إذ كل مخلوق فإنما قوامه به، وبه صار موجوداً، ثم إنه قد يشعر أولاً بموجود قديم، أو موجود واجب، إذ الوجود شاهد بأنه لا بد فيه من قديم واجب، إذ يمتنع أن يكون الوجود كله/ محدثاً ممكناً، فإن ذلك لا يكون بنفسه، وهذا من أوضح المعارف الضرورية، فالإقرار بموجود قديم واجب أمر ضروري فطري في النفوس كلها. [٦١ب]

ولهذا تجد جميع الأمم معرفتها[2] بالله فطرية، فإن أخطأ

---

(١) الحديث تقدم تخريجه (٢/ ١٧١).

(٢) في الأصل: معرفته.

بعضهم عينه فاعتقده غير ما هو، فالمقصود الأول هو الله، والقلب مفطور على الحنيفية التي هي الإقرار بالله وعبادته المتضمنة معرفته ومحبته.

ولكن قد يعرض للفطرة ما يغيرها، وإذا كان كذلك، فقد دلّ الكتاب والسنة ـ في غير موضع ـ على أن من كان هذا مقصوده، وكان مجتهداً في ذلك، فإنه يحصل له الهدى، وأن من اتبع هواه فلم يكن الحق مقصوده، ضلّ عن سبيله، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، فإن المجاهد في الله لا بد له من شيئين:

المجاهد لله لا بد له من شيئين:
(١) محبة الله المستلزمة بغض أعدائه.
(٢) الاجتهاد في دفع ما يبغضه الله.

أحدهما: محبة الله وإرادته المستلزمة بغض عدوه.

والثاني: الاجتهاد في دفع ما يبغضه الحق ويكرهه، بقهر عدوه، ليحصل ما يحبه الحق ويرضاه بعلو كلمته، وأن يكون الدين كله لله.

فالمجتهد في محصول محبوبه، ودفع مكروهه، هو من المجاهدين في سبيله، وهو الذي استفرغ وسعه في ذلك حتى جاهد أعداءه الظاهرين والباطنيين، فيجتمع في المجاهد في سبيله شيئان: كمال القصد، وكمال العمل.

فالأول: أن مقصوده هو الله، فهو معبوده ومحبوبه.

والثاني: أنه يستفرغ مقدوره في تحصيل هذا المقصود.

فهذا يُهدي سبيل الله.

[٦٢أ] / وهذا مجرب في سائر المحبوبات، فكل من أحب شيئاً محبة شديدة ولَّد له شدة المحبة طرقَ تحصيل المحبوب، وطرق المعرفة به.

وكذلك من أبغض شيئاً بغضاً شديداً، ولَّدَ لهُ شدةُ البغضِ

طرقَ دفعه وإزالته، ولهذا يُقال: الحب يفتق الحيلة، كما يُقال: الحاجة تفتق الحيلة.

فإن المحتاج محب لما احتاج إليه محبة شديدة، وإنما يوقع النفوس في القبائح، الجهلُ والحاجةُ، فأما العالم بقبح القبيح الغني عنه فلا يفعله، قال الله تعالى: ﴿يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣]، وقد قال في ضد هؤلاء: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]، فبيّن أن اتباع الهوى يضلّ عن سبيل الله، فمن اتبع ما تهواه نفسه ضل[١] عن سبيل الله، فإنه لا يكون الله هو المقصود، ولا المقصود الحق الذي يوصل إلى الله، فلا قَصَد الحق، ولا ما يوصل إلى الحق، بل قصد ما يهواه من حيث هو يهواه، فتكون نفسه في الحقيقة هي مقصوده، فيكون كأنه يعبد نفسه، ومن يعبد نفسه فقد ضلّ عن سبيل الله قطعاً، فإن الله ليس هو نفسه، ولهذا لما كان حقيقة قول الاتحادية: إن الرب تعالى هو العَالَم نفسه. لا يميزون بين الرب الخالق، وبين المخلوق المربوب، بل كل موجود فهو عندهم الرب العبد، كان حقيقة قولهم إنكار محبة الله ومعرفته/ وعبادته. [٦٢ب]

فجعلوا المعبود بذاته إنما هو الهوى، كما قال صاحب الفصوص، فصوص الحكم، ابن عربي:

«وكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفد في أصحاب العجل بالتسليط على العجل، كما سلط موسى عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود، ليعبد في كل صورة، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد [ما] تلبست عند عابدها بالألوهية، ولهذا ما بقي نوع

---

(١) في الأصل: أضل.

من الأنواع إلا عبد، إما عبادة تألهٍ، وإما عبادة تسخير ـ إلى أن قال ـ وأعظم محل فيه عُبد وأعلاه الهوى، كما قال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: ٢٣] **فهو أعظم معبود، فإنه لا يُعبد شيء إلا به، ولا يعبد هو إلا بذاته»**[١].

وهذا جهل منه حيث قال: «لا يُعبد إلا بذاته»، فإن الهوى نفسه إن عنى به المهوي، فكل ما هُويَ فهو هَوى، فإذن كل ما هُويَ فقد هُويَ لذاته، فيبطل التخصيص.

وإن (عنى)[٢] به نفسه المصدر الذي هو نفس إرادة النفس مثلاً، فذاك هو القصد والإرادة التي تكون عبادة، فكيف تكون العبادة هي المعبود؟

وقد قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: لا تكن ممن يتبع الحق إذا وافق هواه، ويخالفه إذا خالف هواه[٣].

فإذن هو لا يثاب على ما اتبعه من الحق، ويعاقب على ما اتبعه من الباطل، وذلك لأنه يكون إنما اتبع هواه في الموضعين، لم يتبع الحق لأنه حق، فلما كان اتباع الهوى يضل عن سبيل الله/ أخبر بأن الضلال مع اتباع الهوى في غير موضع [٦٣أ] من كتابه، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]، وقوله: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩] وقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧]، وقال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣].

---

(١) انظر فصوص الحكم (١/ ١٩٤).

(٢) في الأصل: عين.

(٣) أخرجه الهروي في ذم الكلام (٤/ ٨٣ ـ ٨٤) برقم (٨٢٤).

كما أخبر أن الهدى مع السنة التي هي اتباع سبيله، كقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾ [النساء: ٦٦ ـ ٦٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤]، وقوله: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

سبب تسمية أهل البدع بأهل الأهواء.

ولهذا كان السلف يسمون أهلَ البدع أهلَ الأهواء، فإنهم على ضلال، والضلال مستلزم لاتباع الهوى، كما أن الهدى لازم لاتباع سبيله، وهذا الهدى الثاني، كما في قوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ ﴿٨٢﴾﴾ [طه: ٨٢]، قال طائفة من التابعين: لزم السنة والجماعة[1].

ومنهم [من قال:] من عمل بما علم، ورّثه الله علم ما لم يعلم[2].

ومن أخلص لله أربعين صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه[3].

وذلك أن مخلص الدين لله محفوظ من الشيطان الذي يأمر باتباع الهوى، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحجر: ٤٢]، والغي: اتباع الهوى.

---

(١) ممن أثر عنه هذا القول سعيد بن جبير كما في تفسير ابن أبي حاتم (٧/ ٢٤٣٠)، ونحوه عن الربيع بن أنس كما في تفسير ابن جرير الطبري (٨/ ٤٤١).

(٢) جاء بنحوه عن ابن عباس رضي الله عنهما كما في الدر المنثور (٣/ ٣٨١).

(٣) تقدم تخريجه (٢/ ١٨٢).

وقال عنه: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ/ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢، ٨٣]، فالمخلص لا يغويه، فلا يتبع هواه، كما قال: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۚ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فصرف عنه الغي لأجل إخلاصه. [٦٣ب]

ولما كان الإخلاص أن يكون الدين كله لله، وعلى هذا أمر بالجهاد، وهذا يوجب الاجتماع والألفة، إذ ذلك هو دين الأنبياء الذي أرسلت به الرسل، وأنزلت به الكتب، كما قال ﷺ: (إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد)(١).

قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ﴾ [الشورى: ١٣]، وقال في الآية الأخرى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب (٤٨) قول الله: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ برقم (٣٤٤٣) من حديث أبي هريرة بلفظ: (أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد) وأخرجه مسلم برقم (٢٣٦٥).

فصل

الإنسان له فعل باختياره.

وإيضاح هذا الكلام أن يُقال: الإنسان له فعل باختياره وإرادته، وهذا ضروري له، كما قال النبي ﷺ: (أصدق الأسماء الحارث وهمام)[1]، بل وكل حي فهو كذلك.

الفعل الاختياري مبدأه الشعور المحرك للمحبة ومنتهاه حصول المحبوب.

والفعل الاختياري له مبدأ، وهو الإحساس والشعور المحرك للمحبة والإرادة والقدرة عليه، وله منتهى، وهو المقصود المراد المحبوب بذلك الفعل.

وقد بينا ـ فيما تقدم ـ أن مبادئ الفعل لا يجوز أن تكون من العبد، لأن فعله لها حادث من الحوادث، فلا يجوز أن يحدث بنفسه، ولا يجوز أن يحدث فعله بمبادئ فعله، لأنه يلزم أن تكون تلك المبادئ/ [٦٤أ] علة فعله، ومعلولة فعله، وذلك ممتنع إن كانت هي إياها، وإن كانت غيرها لزم أن يكون فاعلاً لفعله بفعل.

وكذلك الفعل بفعل آخر، وكذلك الفعل بفعل آخر، فتحدث تلك الإرادة بإرادة، وتلك الإرادة بإرادة، وهلمَّ جرًّا.

وهذا يفضي إلى وجود حوادث لا تتناهى في الإنسان، والإنسان متناهي، ويمتنع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى، فلا بد

---

(١) تقدم تخريجه (٢/ ٥٣).

أن تنتهي تلك الأفعال إلى أسباب خارجة من العبد، وهذا خارج من قولنا، لأنه يفضي إلى التسلسل[1]، فإن التسلسل إن أريد به تسلسل العلل التامة التي يجب وجودها في زمن واحد، لم يجب ذلك.

وإن توقف الفعل الثاني على الأول جاز أن يكون من باب (الشروط)[2] التي يجوز تقدمها، فتكون كوجود حوادث لا تتناهى، وهذا فيه نزاع، فمن جوزه في القديم أو المحدث لم يصح أن يبطل التسلسل فيه.

ومن لم يجوزه يرد عليه سؤلان مذكورة في غير هذا الموضع، وإن شئت أن تقول: لأن الفعل القريب إما أن يكون مفعولاً عن الفعل الذي قبله بحيث يكون كل فعل علة لما بعده أو شرطاً، فإن كان علة، لزم وجود إرادات وأفعال لا تتناهى في زمان واحد، والإنسان يعلم بحسه وعقله أن الأمر بخلاف ذلك علماً ضرورياً.

وإن كان شرطاً، لزم ما لا يتناهى على التعاقب، وهو إما أن يكون ممتنعاً فيما يتناهى، وإن شئت أن تقول: التسلسل في الإنسان ممتنع، لأنه مستلزم/ وجود ما لا يتناهى في زمن [٦٤ب] واحد، أو في أزمان لا تتناهى في حق الإنسان، وذلك ممتنع في الوجهين، وهذا السؤال يرد على أبي عبد الله الرازي[3]، فإنه يقرر خلق فعل العبد بشبيه هذا، لكن لا يبين امتناع التسلسل اكتفاء منه بما قرر في حدوث العالم، وذلك متنازع فيه بين المسلمين وغيرهم، أو لظهور ذلك في حق العبد، وهو

---

(١) تقدم شرحه (٢/ ١٣٥).
(٢) في الأصل: «الشرط».
(٣) تقدمت ترجمته (٢/ ١٦٠).

يقرره بالإمكان[1]، وتقريره بالحدوث[2] أظهر.

وقد ذكرنا غير مرة أن ما دلّ على حدوث الحوادث المشهودة، وأنها خلق الله يدلّ على ذلك في أفعال العبد، لا فرق بين أفعاله وسائر صفاته.

والمقصود هنا الطرف الثاني، وهو أن ذلك الفعل لا بد له من منتهى هو المحبوب المقصود المطلوب به.

فنقول: كما أن العبد يوجد فعله تارة ويعدم أخرى، ففعله الموجود بإرادته قد يريد به ما يصلحه وينفعه تارة، وقد يريد به ما يفسده ويضره أخرى وذلك لأنه إما أن يصلح له أن يفعل كل ما يهواه ويحبه ويريده من الأفعال، فيقصد ويعبد ويطلب كلّ ما يهواه، ولا يصلح ذلك إلا في بعض الأمور دون بعض.

بيان أن اتباع الهوى يلزم منه وقوع الفساد.

والأول باطل، لأنه إذا فعل كل شيء يهواه ويحبه لزم وقوع الفساد المستلزم لبعض ما يحبه ويهواه، بل لو وقع في الوجود كل ما يهواه كل إنسان لزم فساد العالم، كما قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وذلك أن أهواء النفوس ليس لها حدّ تقف عنده إذا أعطيت/ القدرة، بل هذا يهوى أن يغلب هذا [٦٥أ] فيقتله أو يأخذ ماله أو رئاسته، وهذا كذلك، وهذا يهوى أن ينال ما اشتهاه من الفروج والصور، وهذا يهوى ذلك، فيلزم فساد الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد.

---

(١) عرَّفه الجرجاني بقوله: الإمكان: عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم. التعريفات (ص٣٦).

(٢) الحادث: ما يكون مسبوقاً بالعدم، ويسمى حدوثاً زمنياً، وقد يُعبر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير، ويسمى حدوثاً ذاتياً. التعريفات (ص٨١).

وهذا يهوى أن يعظم ويُعبد من دون الله حتى لا يفعل أحد مصلحته، بل لا يفعل إلا ما يهواه، وهذا كذلك.

وأمثال هذا مما يطول عدّه، وما من عاقل إلا ويعرف ذلك، ولهذا اتفق العقلاء على أن بني آدم لا يعيشون جميعاً إلا بشرع يستلزمونه، ولو بوضع بعض رؤسائهم يفعلون ما يأمر به، ويتركون ما ينهى عنه، فإن تركهم بدون ذلك مستلزم أن يفعل كل قادر منهم ما يهواه، وذلك يمنع بقاءهم، ويوجب فسادهم وهلاكهم، لأن أهواءهم وإراداتهم إذا لم يُتعاون ويُتناصر فإنها تتهادن تارة، وتتمانع تارة، وتتخاذل تارة، فإذا تهادنت فلم يُعن هذا هذا، ولا هذا هذا، عجزوا عن مصالحهم التي لا بد لهم منها، فوقع الفساد، وإن تخاذلت فلم ينصر هذا هذا، ولا هذا هذا، لزم أن يستولي عليهم الحيوان الناطق والبهيم، بل ومن المؤذيات الجامدة ما يفسدهم ويهلكهم.

وإذا تمانعت فلم يُمَكِّن هذا هذا من فعل ما يصلحه، ولم يمكن هذا هذا من فعل ما يصلحه، لزم عجزهم عن جلب المنافع ودفع المضار.

وإذا تغالبت فغلب هؤلاء هؤلاء تارة، وهؤلاء هؤلاء تارة، لزم فساد كل فريق إذا غُلبوا، بل وإذا غَلبوا أيضاً، إذا لم يكن لهم شرع/ يعتصمون به في تقاسم نفوس الأعداء وأموالهم، وأمثال ذلك. [٦٥ب]

الشرع ضروري لبني آدم.

وبهذا وأمثاله يتبين أن الدين والشرع ضروري لبني آدم، لا يعيشون بدونه، وقد بسطناه في غير موضع، لكن ينقسم إلى شرع غايته نوع من الحياة الدنيا، وشرع فيه صلاح الدنيا فقط، وشرع فيه صلاح الدنيا والآخرة، ولا يُتصور شرع فيه صلاح الآخرة دون الدنيا، فإن الآخرة لا تقوم إلا بأعمال في الدنيا مستلزمة

لصلاح الدنيا، وصلاحها غير التناول لفضولها.

وإذا تبين أن الإنسان لو فعل ما يريده ويهواه لزم الفساد والضرر المنافي لما يحبه ويهواه، فإن المحبوب بالقصد الأول هو ما يصلحه وينفعه، فإذا كان فعله ما يهواه مستلزم وقوع ما يضره، وخلاف ما يهواه، كان وجود هذا مستلزماً لضده ونقيضه في العاقبة، فلا يصلح أن يكون ذلك مقصوداً لما فيه من الضرر والفساد المخالف للمقصود بالقصد الأول، ولأن كونه مقصوداً ينافي كونه مقصوداً، فإنه إذا فعل ما يحبه لمقصوده حصول المحبوب، فإذا كان حصول هذا المحبوب يستلزم نفي المحبوب ووقوع المكروه صار وجود هذه الغاية المقصودة مستلزماً نقيض هذه الغاية وضدها، وما استلزم وجوده عدمه ووجود ضده امتنع أن يكون علة غائية أو علة فاعلية أو غير ذلك.

[١٦٦] كما أن في العلة الفاعلية لو كانت إرادته حادثة/ بلا فاعل للزم جواز حدوث حادث بلا فاعل، ولو جاز ذلك لجاز أن لا يكون لفعله وغيره من الحوادث فاعل، فيلزم حينئذ جواز حدوث فعله بلا فاعل، فلا يجب أن يكون هو الفاعل له.

ومن قال: إرادته حادثة بلا فاعل، قصد بذلك أن يكون هو المحدث لفعله، فإنه إذا جعل لها فاعلاً، صار ذلك هو الخالق لفعله، فصار ما جعله هو المحدث يستلزم أن لا يكون هو المحدث، فلا يكون صحيحاً.

وهنا يصير ما جعل هو الغاية مستلزماً أن لا يكون هو الغاية، بل تكون الغاية تقتضيه وضده، فلا يجوز أن يكون هو الغاية.

وقولنا: لا يجوز أن يكون هو الغاية، متضمن شيئين:

أحدهما: لا يصلح للعبد أن يعتقد ذلك ويقصده.

والثاني: أنه في نفسه لا يقع غاية، أي ما تهواه النفوس وتحبه إذا جعلته النفوس هو غايتها، لم تحصل محبوباتها وما تهواه، فهذا بيان أن هذه الغاية لا تحصل ولا تقع، وهي حصول المحبوب المطلوب.

وإن كانت النفوس تفعل لأجلها، فالفعل إذا لم يحصل غايته كان باطلاً، وهي أعمال الكفار.

وإن حصل ضدها كان فاسداً، ولهذا قال الفقهاء: العقد والعبادة الباطلة ما لم يحصل به مقصوده، ولم يترتب عليه أثره شرعاً.

(ولهم)[١] في الفرق بين الباطل والفاسد كلام ليس هذا موضعه[٢].

فوجود الأفعال التي لا يحصل غاياتها بمنزلة وجود العقائد التي لا تطابق معتقداتها، فهذا في الأفعال/ بالنسبة إلى الغاية، [٦٦ب] فاعتقاد من اعتقد أنه خالق فعله بالنسبة إلى الفاعل ووجوده، هذا الاعتقاد لا يمنع أن يكون الخالق غيره، وأنه ليس هو الخالق، وإن أخطأ في اعتقاده.

كذلك عمله لهذه الغاية الفاسدة المتناقضة، لا يمنع أن

---

(١) في الأصل: (ولهذا يقال: ولهم). وجملة (ولهذا يقال) الصواب حذفها، والله أعلم.

(٢) اختلف الأصوليون والفقهاء في التفريق بين الباطل والفاسد، راجع: التمهيد للأسنوي (١/ ٥٩)، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (١/ ١٦٨)، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي (١/ ١١٠)، والمدخل لابن بدران (١/ ١٦٥)، والسيل الجرار للشوكاني (٢/ ٢٩٨).

تكون الغاية الصحيحة غير هذه، وإن ضلّ هو في قصد هذه والعمل لها.

وإذا تبين أنه لا يمكن أن يكون ما تهواه النفوس هو الذي ينبغي أن يكون مقصودها ومرادها، بل ذلك يستلزم نقيض ما تهواه وتحبه، علم بهذا أنه لا يصلح أن تكون الغاية من قصد الفعل وإرادته ومحبته هو كون النفس تحبه وتهواه وتقصده.

كما تبين أنه لا يجوز أن يكون ذلك القصد حادثاً عن مجرد النفس، فكما أن مبدأ الفعل والفاعل ليس من الإنسان، فغايته ومقصوده لا يصلح أن يكون في الإنسان، فكما أنه ليس هو المبدع لفعله، ليس هو الغاية لفعله، بل لا بد من غاية تكون معبوده، كما أنه لا بد من مبدأ يكون مستعانه، كما قال: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾، فلا يصلح أن يفعل الإنسان لأجل نفسه بمعنى أنها هي المعبود المقصود لذاته بذلك الفعل، فيفعل ما تحبه وترضاهُ مطلقاً لكن يفعل لأجلها، بمعنى أن يفعل ما يصلحها وينفعها ويجلب لها الخير، ويدفع عنها الشر، وذلك أن يكون مقصوده بالفعل ما يحصل مصلحتها بقصده.

[٦٧أ] وكما أن الإنسان ليس محدِثاً لفعله بمعنى أنه هو/ الخالق المبدع له، ولمبادئه المستقل به، ولكن هو المحدث لفعله بمعنى أنه فعَله بقدرته ومشيئته واعتقاده، وذلك أنه كله مخلوق لله، فربّه هو الرب الخالق لفعله، وإن كان هو فاعله، وإلهه هو المقصود المعبود بفعله، وإن كان العبد يقصد نفع نفسه.

وكون الرب خالقاً ورباً للفعل لا يمنع أن يكون العبد فاعلاً كاسباً له، وكذلك كون الرب هو الإله المقصود الذي يستحق ذلك العمل ويحبه ويرضاه ويفرح به، وهو غايته ومنتهاه

لا يمنع أن يكون للعبد فيه غاية من المنفعة والصلاح والخير واللذة، فتدبر هذا كله، فإنه جامع نافع يتبين لك من هذا كون العبد إنما يعمل لنفسه مع كون الرب يستحق ذلك عليه ويطلبه منه طلب المستحق المحب المريد لما يستحقه ويحبه، كما تبين لك كون العبد فاعلاً حقيقة بقدرته ومشيئته، مع كون الرب هو الخالق لذلك، وهو ربه ومليكه.

ويتبين لك أن قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٤٠]، وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧] ونحو ذلك لا ينافي قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠]، وقول النبي ﷺ لمعاذ: (أتدري ما حق الله على العباد؟ قلت/ : الله ورسوله أعلم. قال: حقه عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً)[1]. [٦٧ب]

ويتبين لك من غضب الله وعقابه على من أشرك به وكفر، ومحبته ورضاه وفرحه لمن أطاعه وأناب إليه وتاب إليه ونحو ذلك.

كما يتبين لك أن آيات الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والآيات المخبرة بأن العباد فاعلون لا ينافي آيات القدر المتضمنة أن الله خلق أفعال العباد، فإن كثيراً من الناس تاهوا في الغايات المقصودة، كما تاه كثير من الناس في الأسباب الفاعلة، ولا بد من توحيد الربوبية بأن يكون الله خالق كل شيء

---

(١) تقدم تخريجه (٢/ ٩٣).

وبأن يكون الله هو المعبود المقصود بداية بالأفعال لا سواه.

ولا يدفع ذلك من إثبات فعل العبد وقدرته ومشيئته واعتقاده، كما أنه لا بد من إثبات انتفاع العبد بالفعل، وأنه يعمل مصلحته ومنفعته، وأنه وإن قصد غيره، فمقصده هذا، لأن في كون ذلك مقصوداً معبوداً صلاحه وانتفاعه.

فإن الناس يغلطون في هذا، فكثير من الصوفية[(١)] لا يلحظون هنا الأحاديث (غاية الألوهية)[(٢)]، ولا يستشعرون أن ذلك منفعة للنفس وصلاحها.

وكثير من أهل الكلام كالمعتزلة[(٣)] وغيرهم لا يستشعرون أن لله في ذلك محبة ورضى وفرحاً، بل لا غاية له إلا ما يعود على العبد.

كما أنهم كذلك لا يتنازعون في السبب الفاعل (ما بين قدرته مجوس وجهم بقاءه)[(٤)]، ومنحرفو الصوفية يغلب عليهم في الموضعين نفي ما في العبد من سبب وغاية/ كما أن [١٦٨] منحرفي المتكلمين من المعتزلة والرافضة[(٥)] يغلب عليهم نفي ما للرب من مبدأ ومنتهى من ربوبيته وإلهيته.

وأما المثبتة من الأشعرية[(٦)] ونحوهم، ففي جانب القدر

---

(١) تقدم تعريفهم (٢/ ١٨٣).

(٢) هكذا في الأصل.

(٣) تقدم تعريفهم (١/ ٦٩).

(٤) هكذا في الأصل.

(٥) تقدم تعريفهما (١/ ٦٩) و(٢/ ٦٩).

(٦) نسبة إلى أبي الحسن الأشعري، الذي كان معتزلياً، ثم انتقل إلى مذهب الكلّابية، ثم رجع رجوعاً عاماً إلى مذهب السلف، وبقي أتباعه على طريقته عندما انتقل إلى الكلابية، ولم يرجعوا كما رجع إمامهم، وأشهر أئمتهم=

يوافقون الصوفية[1]، وأما في جانب الغاية فقد يوافقون المعتزلة، فتدبر هذا فإن (فيه فقه عظيم)[2].

وهذا المعنى مستقر في فطر الناس، كما أنه مستقر في فطرهم افتقار العبد في فعله إلى الله، ولهذا يحتملون المكاره طلباً للمنافع، ويتقون الشهوات طلباً لما هو أحب منها، ودفعاً لما هو أضرّ من تركها، ويقولون: فعل ما تهوى يمنعك ما تهوى.

ولهذا وأمثال هذا الكلام وإنكار من أنكر من المرجئة[3] لمعرفة حسن الفعل وقبحه بالفعل يتضمن إنكار هذه الغاية، كما أن إنكار القدرية[4] لكون الله خالق أفعال العباد يتضمن إنكار السبب الفاعل.

والفطرة والشريعة تردّ على الطائفتين، أولئك منعوا غايات الأفعال وعواقبها ومصالحها، وأنه يجب عقلاً الفرق بين فعل وفعل، ويجب عقلاً كون هذا الفعل مقتضياً للمنفعة والصلاح، وهو حسنه، وكون هذا الفعل مقتضياً للمضرة والفساد، وهو قبحه، لكن ظن الأولون أن الحسن والقبح في حق الخالق والمخلوق قد يكون لذات الفعل، أو لصفة فيه، لا لغاية محبوبة

= أبو الطيب الباقلاني وأبو المعالي الجويني، والفخر الرازي الذي أرسى قواعد المذهب الأشعري الأخير. انظر: مذاهب الإسلاميين لبدوي (١/ ٣٨٧) و(في علم الكلام) للدكتور أحمد صبحي. الجزء الثاني، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود.

(١) تقدم تعريفهم (٢/ ١٨٣).

(٢) في الأصل: «فيه نه عظيم»، ولعل الصواب ما أثبته.

(٣) تقدم تعريفهم (٢/ ٦٩).

(٤) تقدم تعريفهم (١/ ٥٧).

أو مسخوطة، وهذا الظن الفاسد أوقع هؤلاء في نفي التفريق بين الحسن والقبيح وسلموا الغاية الملائمة والمنافرة، لكن ظنوا أن الحسن/ والقبح في الشرع بغير هذا المعنى، أو أن له حقيقة وراء هذه، وليس الأمر كذلك، بل الحسن مطلقاً هو الملائم النافع المحبوب المرضي، والقبيح ضد ذلك، وصفات الكمال تعود إلى ذلك.

[٦٨ب]

الحسن والقبح متعلقان بالعلة الغائية مطلقاً.

فالحسن والقبح متعلقان بالعلة الغائية مطلقاً، وقد بسطنا هذا في غير موضع، كقاعدة مفردة في غير ذلك[(١)].

والقدرية[(٢)] لم يثبتوا الغاية كما ينبغي، بل تخبطوا فيها، (وإن كانوا من الحسن والقبح بأصله دون تفصيله الصحيح)[(٣)]، ثم عدلوا الله بخلقه تشبيهاً باطلاً مع غلوهم في إنكار التشبيه في الصفات، وإن كانوا أثبتوه هنا أصلاً، كما له أصل في الصفات، ولكن جهلوا التفصيل هنا، كما جهلوا هناك الأصل وأنكروا أن يكون الله نفسه هو الغاية المقصودة، وأنكروا السبب، فأنكروا كونه خالقاً لأفعال العباد[(٤)].

وإذا لم يصلح أن يكون هوى العبد هو الغاية المقصودة لذاتها مطلقاً تبين فساد حال من اتخذ إلهه هواه، ومن عبد ما استحسن من دون الله، وهؤلاء المشركون المتبعون لأهوائهم المتخذون آلهتهم أهواءهم.

ويُحكى ذلك عن البراهمة[(٥)] منكري النبوات، كما حكاه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٨١، ٣٧٧، ٤٢٨).

(٢) تقدم تعريفهم (١/ ٥٧).

(٣) هكذا في الأصل، لعل هنا سقط، والله أعلم.

(٤) بعد هذه الجملة بياض مقداره سطر ونصف.

(٥) البراهمة: هم الطبقة العليا في المجتمع الهندوسي، ويُنسبون إلى رجل=

أبو الحسن الربعي[1] في كتاب «اتباع المرسلين في الاحتياط للدين»، قال: «وقال قوم يُقال لهم البرهمية بقول عبدة الأصنام: ما استحسنه العبد فهو معبوده».

وهذا أيضاً/ حقيقة قول الاتحادية القائلين بوحدة الوجود [٦٩أ] إذ عندهم كل ما كان موجوداً يصلح أن يكون لكل عابد معبوداً، وإن كان عندهم كل عابد فهو أيضاً معبود، كما قال شيخهم صاحب الفصوص[2]: «فليعبدني وأعبده»[3]. وقال: «أعظم معبود عبد فيه الهوى»[4].

وإذا تبين أنه لا يصلح أن يكون كل ما يهواه العبد ويريده مقصوداً (...)[5] تبين من ذلك أنه لا يصلح أن يكون ما يوجد من اللذة هي الغاية المقصودة بفعله، لأن اللذة تتبع الشهوة،

= يدعى براهم، الذي مهّد لقومه نفي النبوات أصلاً، واستدل لذلك بعدة أدلة عقلية، وينقسم البراهمة إلى ثلاثة أقسام: أصحاب البددة، وأصحاب الفكرة، وأصحاب التناسخ. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٦٠١)، وذكر السكسكي في البرهان (ص٨٧) أن البراهمة يقولون برسالة إبراهيم عليه السلام، وقد ردّ الشهرستاني هذا القول في الملل (٢/ ٦٠٢) بأن البراهمة ينكرون النبوات أصلاً فكيف يثبتونها لإبراهيم عليه السلام؟ ونحوه ذكر ابن حزم في الفصل (١/ ١٣٧)، وأبو البركات الأنباري في كتاب الداعي إلى الإسلام (ص٢٧٩) وفصّل الدكتور محمد الأعظمي الكلام على البراهمة في كتابه «فصول في أديان الهند الكبرى».

(١) لم أقف له على ترجمة.

(٢) يعني فصوص الحكم لابن العربي الطائي الفيلسوف، تقدمت ترجمته (١/ ١٠٤).

(٣) ذكره ابن عربي في فصوص الحكم (١/ ٨٣).

(٤) ذكره في فصوص الحكم (١/ ١٩٤).

(٥) في الأصل بياض مقدار كلمة، ولعلها: «معبوداً» أو «مراداً» أو نحو ذلك، والله أعلم.

فإذا حصل ما يشتهيه وجد اللذة، فإذا امتنع أن يكون المنتهى مطلقاً مقصوداً، امتنع أن تكون اللذة مطلقاً غاية مقصوده، لما بيناه من أن وجود ذلك يمنع وجوده، لما فيه من الفساد، ولكن لا بد في فعله من حب، ولا بد له من لذة، فالشهوة واللذة سببان في فعله، ذلك سبب فاعلي، وهذا سبب غائي، بهما كان الإنسان من وجه فاعلاً لفعله، ومن وجه غاية لفعله، كما تقدم بيانه.

لكن كما بينا أن هذا السبب فيه لم يحصل به مستقلاً، بل بالرب الذي خلقه وأعانه، فكذلك هذه اللذة لم يحصل الفعل لأجلها فقط، بل للغاية التي هي الرب الذي هو إلهه.

وكما أنه بدون الرب يمتنع الفعل، وبدون إلهه لا يصلح الفعل، بل لا يكون إلا فساد، فإن ما في العبد من القوة والإرادة محدث من جهة الله، كذلك كون لذته العاجلة غاية إنما كان لغاية أخرى من جهة الله، وذلك/ أنه كما كان المحدث عن عدم فلا [٦٩ب] بد له من محدث، فهذه الغاية منقطعة بتعقبها العدم والزوال، فلا بد له من غاية أخرى باقية دائمة إذ كل ما يمنع أن تكون الحوادث مستغنية عن الفاعل يمنع أن تكون المنقطعة مقصودة بالذات، فجعله نفسه الغاية مثل جعله نفسه السبب، فكما أنه لا يجوز أن يكون معينه وممده لحصول قوته وقصده وعمله هو نفسه، بل من توكل على (نفسه)[١] خذل، كذلك لا يجوز أن يكون ما يطلبه ويقصده ويحبه ويعمله هو نفسه، بل من عبد نفسه واتبع هواه ضلّ وخسر، (وما أكثر)[٢] ما يتخذ العبد إلهه هواه، فيكون ما يهواه إلهه، وهو يهوى نفسه كثيراً، فيعبد نفسه.

---

(١) في الأصل بياض مقدار كلمة، ولعلها: نفسه.

(٢) في الأصل: وما أكثر وما أكثر.

كما يستعين بنفسه إذا أعجب بها، وكذلك لو أدخل واسطة، مثل الذي يستعين بغيره، وهو الذي يعين ذلك الغير، وذلك الغير يستعين به، فهو في الحقيقة إنما يستعين بنفسه.

وكذلك إذا عمل لذلك الغير، وهو يقصد أن يكون عمل ذلك له، فهو إنما عمل لنفسه.

ونبين ذلك، فإن هذا لم يتقدم بعد الكلام فيه، بل قد تكلمنا في بيان الغاية للإلهية بكلام ثم كلام، ولم يتحقق ذلك على الوجه إلى الآن، فنقول في هذا الكلام الثالث:

كما أن الشيء لا يوجد من معدوم فلا يوجد لمعدوم.

كما أن الشيء لا يوجد من معدوم، فلا يوجد لمعدوم، إذ إيجاد الشيء للعدم كوجوده من العدم، فمن قصد الشيء لنفيه، كان بمنزلة من لم يقصده ولذا لا يفعل هذا عاقل بل سفيه، لأنه إذا قصد وجوده/ ليعدمه كان عدمه هو المقصود [٧٠أ] بالقصد الأول، (والعدم)[1] لا يصلح أن يكون مقصوداً، كما لا يصلح أن يكون فاعلاً، لأنه لا شيء، وما ليس بشيء لا يكون سبباً فاعلياً ولا غائياً للموجود، فإن الموجود لا تكون أسبابه عدمية، كيف والأسباب الفاعلية والغائية أكمل من المسبب المفعول لغيره.

وهذا ظاهر، وأيضاً فمن كان قصده العدم لم يفعل شيئاً، بل يترك الأمر على ما هو عليه من العدم المستمر، فأما أن يقصد أن يفعل لأن يعدم فهذا إما سفيه جاهل قد تناقض في فعله، وإما مكار مخادع يظهر قصد شيء وغرضه غيره.

وبالجملة فهذا القصد إما أن لا يكون، وإن ادعى كونه كان كاذباً، كالمخادعين في الحيل المحرمة، وإن كان من

---

(١) في الأصل: «والعمل» وهو خطأ، والصواب ما أثبته.

الفقهاء من يظن أن المقصود غير معتبر[1] في ذلك، فهذا مخالف لما اقتضته الشريعة والفطرة من كون الأعمال لا تكون إلا بالنيات، مع قول الشارع: (إنما الأعمال بالنيات)[2]، وهي من أجمع الكلمات وأجلها وأعظمها قدراً.

وإما أن يكون هذا القصد من جاهل سفيه يقصد النقيضين ولا يشعر تناقضهما، فتناقض الآدميين في المقاصد والنيات كتناقضهم في الآراء والاعتقادات، كثيراً ما يريدون النقيضين في وقت أو وقتين.

وإذا تبين أنه لا يقصد بالوجود العدم، تبين بذلك دلالة القرآن على هذا المعنى في مثل قوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا/ بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [ص: ٢٧]، وفي قوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾﴾ [الحجر: ٨٥]. [٧٠ب]

وإن كان قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ أي: بقوله الحق، فهذا إشارة إلى شيء من السبب الفاعل، والآية أعم من هذا، فإن الباء باء السبب، والسبب يتناول الفاعل والغاية، فإن الغاية سبب فاعل للسبب الفاعل، ولهذا يُقال: جئت بسبب زيد، وبسبب تخليص هذا المال، وبسبب دفع هذا العدو، ونحو ذلك.

والحق يعم الحق المقصود، والحق الموجود، فالحق المقصود هو الغاية، وهو نقيض الباطل الذي في قوله ﷺ: (كل

---

(١) في الأصل: معتبرة.

(٢) تقدم تخريجه (١/ ١٢٠).

لهو يلهو به الرجل فهو باطل، إلا رميه بقوسه، وملاعبته امرأته، وتأديبه فرسه، فإنهن من الحق)[1]. وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع.

ويتبين أن النظر والاعتبار قد يعلم به المعاد، كما يعلم به مبدأ العباد، كما علم بالنظر والاعتبار ابتداء خلق العباد، بل الفطرة تقضي بذلك كما تقضي بالابتداء، وأن الذين أنكروا هذا من متكلمة أهل الإثبات، وقالوا: لا نعلم ذلك إلا بالسمع، فذلك كقولهم: لا نعلم الأحكام إلا بالسمع، وهم في ذلك قصدوا مناقضة القدرية[2] الذين أوجبوا المعاد والجزاء (بالعقل)[3]، كما أثبتوا الأحكام/ بالعقل. [٧١أ]

مذهب الفلاسفة في إثبات الشريعة والمعاد.

والفلاسفة أيضاً يثبتون شريعة عقلية بآرائهم، كما يثبتون معاداً عقلياً بآرائهم، إذ الجزاء في المعاد مبني على حسن الأفعال وقبحها، والأمر بها والنهي عنها، زيادة على ما في ذلك من صلاح الدنيا.

ولهذا أوجب الفلاسفة النبوة لصلاح العباد في الدنيا بقانون العدل المشروع لهم، ثم إنهم مع ذلك عموا أو من عمي (منهم)[4] عمّا في الشريعة من مصالح العباد، وإن كانوا يقولون: الشريعة قصدت ذلك أيضاً للعامة.

لكن آفتهم من دعوى الاختصاص بما يشاؤون به في الباطن من أخبار الرسل وأوامرها، فهم في الحقيقة يوجبون

---

(١) أخرجه الترمذي (١٦٣٧)، وابن ماجه (٢٨١١)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣١٥).

(٢) تقدم تعريفهم (١/ ٥٧).

(٣) في الأصل: بالفعل.

(٤) في الأصل: عنهم.

اتباع الشرائع على الجمهور، ويدَّعون أنهم أجلّ من ذلك، وهذا لما بهرهم من منفعة الشرائع وحاجة العباد إليها، ثم عموا مع ذلك عن حاجتهم هم بخصوصهم إليها، ووجود منفعتهم بكمالها فيها، فظنوا أنها لا تقوم بجميع مطالبهم وحاجاتهم ومصالحهم من العلم والعمل، فابتدعوا وبدلوا وحرفوا واعتدوا ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وإذا تبين أنه لا يقصد بالوجود العدم، كما لا يصدر الوجود عن العدم علم أنما يوجد في النفوس من لذات منصرفة لا يجوز أن تكون هي الغاية، كما أن ما فيها من قصد محدث لا يجوز أن يكون هو الخالق، وذلك إنما وجد ثم عدم من غير أن يترتب على[1] وجوده مقصود آخر كان وجوده ثم/ عدمه [٧١ب] بمنزلة عدم وجوده، إذ قد بينا أن العدم لا يكون مقصوداً، وعلم القاصد بأن هذا يعدم بعد وجوده يمنعه أن يكون هو المقصود بالقصد الأول له، لأنه إذا علم أنه سيعدم، علم أنه حال عدمه لا يكون فيه ما يقصده، بل يكون بتلك الحال كحاله قبل وجوده، فلا يقصد أن يفعل ما يكون حاله بعد وجوده وعدمه كحاله قبل وجوده، إذ هذا أيضاً عبث وسفه، فكما أنه لا يقصد بالوجود العدم، فإذا علم أن الوجود يتعقبه العدم لم يقصده إذا كان حاله بعد عدمه كحاله، بعد وجوده، فإنه يكون قد قصد ما لا يفيد قصده فائدة، وإنما يقصد ذلك لأنه يحصل بوجوده مقصود يبقى بعد عدمه، فإذا كان المقصود يحصل بعد عدمه أمكن أن يقصد وجوده وإن عدم.

ويكون هذا الوجود مقصوداً بالقصد الثاني، والمقصود بالقصد الأول هو ما يبقى بعد العدم، وهذا أمر بيِّنٌ يجده

---

(١) في الأصل: «عليه».

الإنسان ويعلمه بعقله وفطرته ولهذا اتفق عقلاء الناس على أن الأمور المنقضية المنصرفة لا تكون هي غاية مقصود العامل ومنتهى مراده، لأنها إذا كانت منتهى قصده وإرادته، كان حاله بعد عدمها كحاله قبل وجودها، وإنما يقصدونها ليستعينوا بها على أمور غيرها.

ثم إن الزهاد منهم يذمون المحبوبات والملذوذات المنصرفة وإن لم تكن نهاية المقصود، لما فيها من شغل النفوس بها عما تحتاج إليه، ومن/ ألم الترك وغير ذلك، لكن الحال [١٧٢أ] حال الكافرين بالمعاد، فإنه إذا لم يكن الموت ما يقصدونه ويرجونه كحال الذين لا يرجون لقاء الله، ويظن أحدهم أن لن يحور فهم يجعلون المنصرفات نهاية مقصودهم، وهؤلاء الذين قال الله فيهم: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [هود: ١٥، ١٦]، وقال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱهْتَدَىٰ ﴿٣٠﴾﴾ [النجم: ٢٩، ٣٠]، فهذا حال من لم يحقق الإيمان بالله واليوم الآخر فأعرض عن ذكر ربه والعمل لمعاده، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، فاتباع هواه هو اتباع متاع الحياة الدنيا.

معنى: الأول والآخر.

وقد يُقال هذا معنى الأول والآخر، فالأول ليس قبله شيء، إذ هو خالق كل شيء، والآخر ليس بعده شيء، أي إليه يصير العباد وتنتهي الحركات، كما قال: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: ٤٢]، أي: الغاية، لا يراد بذلك أن

الأشياء تعدم، ويكون هو بعد وجودها، وإنما هو آخرها كما كان أولها، فمنه ابتدأت وإليه تعود، كما يقال: ما بعد هذا غاية.

فالآخر قد يعني به في الوجود، وقد يعنى به في الغايات المقصودة، فإذا عنى به الآخر بعد كل موجود، لم يدل على الغاية، وإذا قيل: أنت الآخر، أي/ الغاية والمنتهى لكل موجود [٧٢ب] فليس بعدك ما يوجد ويطلب، كان هذا المعنى أبلغ، مع أن قوله: (الآخر) يعمّ القسمين، كما أن قوله: (الأول) ظاهر من كونه موجود أولاً، وقد تضمن أنت الأول في المقصود، كما قال: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾، وغيرك إنما يُقصد بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، لكن هذا المعنى ليس وحده ظاهر الحديث[1]، لكن يُقال: الحديث أشار إليه مع المعنى الظاهر.

وأما قوله: (وأنت الآخر فليس بعدك شيء)، فظهور الآخرية في كونه الغاية المقصودة أظهر من ظهور الأولية في كونه أولاً في القصد والإرادة.

ومما يبين هذا أن الأفعال إنما تتفاضل وتحمد وتذم ويؤمر بها وينهى عنها باعتبار غاياتها وعواقبها المقصودة منها، فما

---

(١) يقصد به ما أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٧١٣) عن سهيل قال: كان أبو صالح يأمرنا إذا أراد أحدنا أن ينام أن يضطجع على شقه الأيمن، ثم يقول: «اللهم رب السماوات، ورب الأرض، ورب العرش العظيم، ربنا ورب كل شيء، فالق الحب والنوى، ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته، اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر». وكان يروي ذلك عن أبي هريرة عن النبي ﷺ.

كانت عاقبته وغايته أكمل كان أعلى وأفضل عند الشارع.

ولهذا ذكرنا فيما تقدم من القواعد أنه أي العملين كان لله أطوع ولصاحبه أنفع فهو أفضل، فإن منفعته لصاحبه تكون مصلحة وخيراً، وبأمر الشارع به يكون طاعة وديناً وقربة، وهما متلازمان، فالله تعالى إنما أمر العبد بما إذا فعله العبد كان مصلحة له، ونهاه عما إذا فعله، كان مضرة له، كما قال قتادة: «إن الله لم يأمر العباد بما أمرهم حاجة إليه، ولا نهاهم عما نهاهم بخلاً به عليهم، ولكن أمرهم بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم»[(١)].

ولهذا إذا وقع التنازع في كون العمل، هو طاعة وقربة/ أم لا؟ إذ كان المجتهدون قد تنازعوا فيه، فإنه يُستدل على ذلك تارة بالأدلة السمعية الدالة على كونه طاعة أو ليس كذلك، وتارة بالأدلة النظرية، وهو ما ترتب على ذلك العمل من المصلحة والمفسدة، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣]، فأخبر أنه سيري الآيات الأفقية والنفسية التي بيَّن فيها أن القرآن حق، وهو ما فيه من الخبر والأمر والوعد والوعيد. [١٧٣أ]

وذلك لما يحدثه الله من نصر المؤمنين ـ فجعل العاقبة لهم ـ وعقوبة الكافرين، فجعل سبحانه ما يشهد ويرى من عواقب الأعمال والكمال مما يتبين به الحق من الباطل.

ثم قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾، وهو شهادته بذلك في كلامه المسموع.

---

(١) لم أقف عليه.

فهذه الأدلة السمعية الشرعية، ولهذا قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ ﴿٣٦﴾ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ [ق: ٣٦، ٣٧]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٦]، وكما أنه يستدل بالأدلة السمعية والبصرية على الفرق بين المؤمن والكافر، فيستدل بها أيضاً على البر والفاجر من المسلمين، وعلى المطيع والعاصي، وعلى المصيب في اجتهاده والمخطئ والفاضل/ والمفضول. [٧٣ب]

كما يُستدل مع الأدلة السمعية الشرعية على فضيلة أبي بكر وعمر بما أراه الله في الآفاق وفي الأنفس من صلاح أعمالهما وجميل سيرتهما، وفضل علمهما وقصدهما وعملهما وقدرتهما، فإن ظهور رجحان ذلك على سيرة عثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين بيّن واضح.

وكما يُستدل على القتال في الفتنة الكبرى وغيرها، لم يكن في نفس الأمر مصلحة، ولا مأموراً به، وإن اجتهد فيه من اجتهد من المغفور لهم، فيُستدل على ذلك مع الأدلة الشرعية، وهو ما ورد من الأحاديث الصحيحة في النهي عن القتال في الفتنة، وأن القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، والساعي خير من الموضع[١]، وأنه ليس في الشريعة أمر بذلك، كما فيها أمر

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب (٢٥) باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (٣٦٠١)، وأطرافه (٧٠٨١، ٧٠٨٢)، ومسلم (٢٢١١/٤) برقم (٢٨٨٦).

بقتال الخوارج[1] (. . .)[2] وأن من ظن أن قتال البغاة المأمور به في القرآن يتناولها، فقد وضع النص في غير موضعه، فإن القرآن لم يأمر بالقتال ابتداءً، لكن إذا اقتتلت الطائفتان فإنه أمر بالإصلاح، ثم أمر عند ذلك بقتال الباغية، فكان البغي في الاقتتال.

وعلى ذلك ما ورد من أن عمّار تقتله الفئة الباغية[3]، فأما أن يكون قبل القتال من بغى يُقاتل ابتداءً؟ فهذا لم يأمر الله به ولا رسوله، بل هذا على إطلاقه خلاف الإجماع.

والفرق بين البغي بلا قتال، والبغي في القتال واضح، وعلى هذا فإذا قيل كان مأموراً/ بالقتال بعد البغي فيه، أمكن [١٧٤أ] ذلك، ولكن تلك الحال عصت الطائفة العراقية فنكلت عن القتال، فحال القتال لم يكن أمر، وحال الأمر لم تكن طاعة الأمر، وذلك يُستدل به على حكم الشارع في نحو ذلك، نعوذ بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن.

والمقصود هنا أن عواقب الأفعال وغايتها يبين ما كان منها محموداً وأحمد، فمن وفِّق لذلك في الابتداء، فليحمد الله، وإلا فعليه بالتوبة والاستغفار، فإن الله يقول: ﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزمر: ٥٣]، وهذا يستقيم لمن

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ برقم (٣٣٤٤) وكرره في تسعة مواضع أخرى، وأخرجه مسلم (٢/٧٤١) برقم (١٠٦٤).

(٢) في الأصل بياض مقدار كلمتين.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب (٦٣) التعاون في بناء المسجد، برقم (٤٤٧)، وطرفه (٢٨١٢)، ومسلم (٤/٢٢٣٦) برقم (٢٩١٥).

لم يتبع هواه، فقد تقدم بالبرهان العقلي المعلوم من الآيات المرئية في الأنفس والآفاق ما يوافق ما شهد الله به في كتابه أن اتباع الهوى بغير هدى من الله ضلال عن ما ينفع العبد، وسمي ضلالاً، لأن متبع هواه إنما يقصد لذته بنيل ما تهواه، لكن ينبغي أن يعرف أن لذته ومنفعته ليست في نيل ما يهواه، إلا أن يكون بهدي من الله، وهو ما أمر به أو أباحه، دون ما نهى عنه وحظره، فإذا خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى.

والأهواء في الدين والآراء والاعتقادات والأذواق والعبادات أعظم من الأهواء في الدنيا.

وأكثر ما ذكر في القرآن من ذم اتباع الأهواء يتعلق بالقسم الأول، وإن كان أيضاً يتناول القسم الثاني، كما قال الله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ/ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]. [٧٤ب]

وإذا تبين ذلك، علم أن الإرادة لا بد أن تكون لها مقصود لذاته، خارج عن اللذة المنقضية، إذ اللذة المنقضية لا يجوز أن تكون مقصودة لذاتها، كما لا يجوز أن يكون القصد الحادث حادثاً بذاته، كما تقدم من أن ما يعقبه عدم لا يجوز أن يحدث بذاته، ومن المعلوم أن كل مقصود فإما أن يقصد لنفسه أو لغيره، وعلى التقديرين يلزم وجود الموجود بنفسه، وذلك أنه إذا قصد المقصود لغيره، فذلك الغير إما أن يكون مقصوداً لنفسه، فثبت المقصود لنفسه، وإما أن يكون مقصوداً لغيره، فإن كان الغير هو الأول لزم الدور[1]، وهو أن يكون هذا مقصوداً لأجل

---

(١) تقدم شرحه (٢/ ١٣٥).

هذا، وهذا مقصوداً لأجل هذا، وقد تقدم بيان استحالة أن يكون كل شيء من الشيئين علة للآخر علة فاعلية أو غائية.

وإن كان غير الأول لزم أن يكون لذلك المقصود مقصوداً، ولذلك المقصود مقصوداً، ويلزم تسلسل العلل الغائية.

ومن المعلوم أن المقصود يتقدم في العلم والقصد فيلزم أن يجتمع في علم الإنسان وقصده مقصوداً لا يتناهى في آن واحد.

وأيضاً فالمقصود يتعقب الفعل الذي هو السبب التام، ثم المقصود يتعقب الآخر، كما أن السبب التام يتعقبه المسبب، فيلزم اجتماع معلولات لا تتناهى في آنٍ واحد، وهذا محال كاستحالة اجتماع علل لا تتناهى، ثم إن ثبوت هذا فطري كثبوت الواجب/ الوجود بنفسه. [١٧٥أ]

وإذا كان وجود المقصود لنفسه، وهو المعبود ضروري في وجود الحركات كلها، إذ جميع الحركات إنما تصدر عن إرادة فإنها ثلاثة: قسري، وطبعي، وإرادي.

الحركات ثلاثة: قسري وطبعي وإرادي.

أما القسري فتابع للقاسر، وأما الطبعي فإنما يتحرك إذا خرج عن مركزه، فهو فرع على غيره.

وإذا كان كل من الحركتين الطبعية والقسرية تابع للغير وفرع عليه ومستلزمة له، فلا بد من الحركة الإرادية، فتكون هي الأصل.

وإذا ثبت أن جميع الحركات صادرة عن الإرادة، وثبت أنه لا بد في الإرادة من مقصود معبود، وتبين أن ما يتعقبه عدم من اللذات الموجودات لا يجوز أن يكون مقصوداً لذاته، ثبت أن المقصود المعبود لذاته يجب أن يكون باقياً أبدياً، كما ثبت أن الموجود بنفسه يجب أن يكون قديماً أزلياً.

كما قال الخليل عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، ثم إنه كما امتنع أن يكون المخلوق رباً خالقاً، يمتنع أن يكون إلهاً معبوداً من جهة كونه لا يستقل بجلب المنافع ودفع المضار، ومن جهة أنه في نفسه يمتنع أن يكون هو الغاية المقصودة لغيره بالأفعال، وذلك لأنه هو في نفسه ليس الغاية المقصودة لفاعله، ولا هو أيضاً الغاية المقصودة لفعله، فإنه يمتنع أن تكون ذاته هي الغاية المقصودة له.

أما **أولاً**، فلأن ذاته ليست فعله، ولا نتيجة فعله، فيمتنع أن تكون هي الغاية المقصودة بفعله.

وأما **ثانياً**، فلأنه يمتنع أن يكون الشيء الواحد علة معلولاً، فاعلاً مفعولاً، وقاصداً ومقصوداً/ كما تقدم بيان ذلك. [٧٥ب]

وإذا امتنع أن تكون ذاته هي العلة الغائية لذاته ولفاعله، امتنع أن تكون هي العلة الغائية لغيره بطريق الأولى، وهو وإن كان قد يفعل للذة التي تحصل فتكون لذاته غاية له، كما يكون قصده سبباً لفعله، فيمتنع أن تكون نفس لذته غاية مقصودة لغيره.

كما يمتنع أن يكون مجرد قصده قصداً لغيره، إذ الشهوة واللذة القائمة بالشيء، وهي القصد والغاية لا تكون بعينها شهوة لغيره، ولذة له وقصداً له وغاية، ولكن يكون له نظيرها، وذلك لا يوجب أن يكون هو المقصود.

ويمكن أيضاً أن يكون في ذاته ما يكون مقصوداً بقصد لأمر آخر كما هو الموجود في كل المحبوبات من المخلوقات، فإنها تحب لأمر آخر لا يصلح أن تكون هي منتهى المراد المقصود.

فمن أحب مخلوقاً جعله غاية المطلوب المراد، فهذا هو الفساد الذي بينته.

كما أن من جعله هو الرب المحدث، فهذا فساد أيضاً، ولكن كما أنه يكون محدثاً بفاعل غيره خلقه، كذلك يكون مقصوداً لمقصود آخر هو المعبود، كما يحب الأنبياء أو المؤمنون لله، وكما يطاعون لطاعة الله.

وما تحبه النفوس من المطاعم والمشارب والمناكح فإنه مقصود لغيره، وهو صلاح الأجساد، ومثل الذات التي يستعان بها على المقصود لذاته.

ولهذا كان الإنسان إذا أحسن إلى غيره، فإما أن يقصد به معاوضته، فيكون العوض هو المقصود الأول/ وإما أن يقصد به [١٧٦أ] غير ذلك، إما طلب عوض من غير ذلك الشخص، وإما لما في قلبه من الرحمة والرّقة، فيقصد بذلك تسكين قلبه ولذة نفسه بالإحسان إليه، وزوال الألم عن نفسه، كما يقصد ما هو نحو ذلك، وإما أن يقصد به التقرب إلى الله.

والإنسان في لذته مثل ما هو في إرادته وشهوته، فإن هذا سبب، وهذا غاية، لكن تقدم أن اللذات المنصرفة لا يجوز أن تكون هي المقصود لذاته، فكل ما يقصده الإنسان بالإحسان إلى غيره، هو أمر منصرم إلا إرادة وجه الله، فإن لم يقصد ذلك أو يقصد ما يستعين به على ذلك حتى يكون مقصوداً لذلك، كان من الأعمال الباطلة الفاسدة، كما تقدم.

ومما يبين أن المخلوق لا يكون مقصوداً بالقصد الأول لذاته لا لنفسه ولا لغيره ولا لفاعله، كما لا يكون فاعلاً مستقلاً لا لنفسه ولا لغيره ولا لمعبوده الذي هو مقصوده أن نفسه أقرب إلى نفسه من غيره إلى نفسه، فلو كان يستحق أن يكون محبوباً لذاته مراداً لذاته

لكانت ذاته أحق بأن تكون هي المحبة المريدة له، لأنها أقرب وأعلم، فلما تبرهن امتناع ذلك فيه، كان في غيره أعظم امتناعاً.

وقد تبين لنا أيضاً أنه كما أن الحادث المنصرم لا يجوز أن يكون مطلوباً لذاته، فالحادث مطلقاً لا يجوز أن يكون هو العلة الغائية، وإن كان يحدث ما يتعلق بها مما هو مقصود الفاعل، بل العلة الغائية/ يجب أن تكون متقدمة. [٧٦ب]

وإن كان ما يقصد بالفعل لها يكون بعد الفعل، لكن لا بد من مقصود مراد متقدم بالذات على الفعل، وذلك لأن العلة الغائية هي علة ماهيتها وحقيقتها لفاعلية العلة الفاعلية، فإنما صار الفعل فاعلاً لأجلها، والعلة يجب تقديمها على المفعول.

فإن قيل: الفاعل فعلها ويتصورها، فهي متقدمة في ذلك على الفعل، وإن كانت في الوجود تتأخر عن الفعل؟

قيل: هذا يكون في المقصود من الغاية، لا في ذاتها، وهذا كما أن الإنسان يحب المحبوب مثلاً، فيقصد الاتصال به، كما يحب المرأة فيريد مباشرتها، فالذات المحبوبة هي الغاية متقدمة على الفعل، وأما المقصود منها كلذة المباشرة فهي تتأخر عن الفعل، وليس إذا كانت اللذة الحادثة للفاعل حادثة بعد فعله يجب أن تكون نفس الغاية حادثة، كما أن فعل العلة الفاعلية إذا كان حادثاً لم يجب أن تكون هي حادثة، يبين هذا أن العلة الغائية إذا كانت سابقة في العلم والتصوير والقصد والإرادة، فلا بد أن يكون لها حقيقة، يجب أن تراد لأجلها، إذ العدم المحض لا يتصور هذا فيه، ولا يجوز أن يكون إنما صارت مطلوبة لإرادة الفاعل، لأن هذا يستلزم الدور[1]، فإنه إنما

---

(١) تقدم شرحه (٢/ ١٤٥).

أرادها لأنها تستحق أن تراد، فعلم أنه لا بد من ثبوت حقيقة موجودة قبل الفعل تكون هي التي يُفعل الفعل لأجلها، وتكون مرادة/ لذاتها. [١٧٧أ]

واللذة تحصل عقيب الفعل، فقد تبين أن من عبد المخلوقات عبادة العبد لربه الذي يسأله ويرغب إليه في تحصيل مآربه، أو عبادته لإلهه الذي هو مع ذلك يعبده لذاته ويحبه لذاته، كان ذلك موجباً لفساده.

والمعبود إذا رضي أيضاً بذلك لزم أيضاً فساده بمنزلة من جعل المعدوم مقصوداً لذاته، فإن الحركة الإرادية تطلب مراداً يكون به صلاح المريد ونفعه، فإذا لم يكن فيه لزم الفساد، وإن وجد في ذلك لذة فإنه سيعقبه ألماً وضرراً، بمنزلة من أكل ما يظنه عسلاً، وكان فيه حلاوة، وكان سماً، فإنه يهلكه ويقتله.

فقد تبين بالقياس العقلي امتناع أن يكون معبوداً إلا الله، كما امتنع أن يكون رب إلا الله، وهذا قصد بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] قصد نفي إله سواه.

ولهذا قيل: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ وهذا متضمن نفي رب غيره.

تقصير المتكلمين في قوله: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا).

والمتكلمون قصروا في معنى الآية من وجهين:

أحدهما: من جهة ظنهم أنه إنما معناها نفي تعدد الأرباب فقط، كما أقاموا هم الدليل على ذلك.

والثاني: ظنهم أن دليل ذلك هو ما ذكروه من التمانع، وليس كذلك فإن التمانع يوجب عدم الفعل، والتقدير أن الفعل قد وجد، ثم الاشتراك في الفعل يوجب العجز فيهما، والقرآن إنما أخبر بفسادهما، لم يخبر بعدمهما، والفساد يكون عن تضاد الإرادات الفاسدة، وهو ضد الصلاح الذي يكون عن الإرادات

[٧٧ب] الصالحة، والله قد/ أمر بالصلاح، ونهى عن الفساد في غير آية.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقالت الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، وقال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾﴾ [القصص: ٤]، وقال: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [الإسراء: ٤]، وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [البقرة: ١١، ١٢]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [البقرة: ٢٧]، وقال: ﴿وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧].

فسبب الفساد هو معصية الله، كما أن سبب الصلاح هو طاعة الله، ورأس الفساد والمعصية هو أن تعبد غير الله، وذلك هو الفساد الناشئ من أن يكون فيهما آلهة إلا الله، فإنه كان تكون حركات المتحركين صادرة عن الإرادة والمحبة صارت بالقصد الأول لعبادة تلك الأمور التي لا تصلح لأن تكون هي المقصودة بمنزلة من لا يتقوت إلا بالزجاج، ولا يشرب إلا الماء الزعاق(١)، أو لا يدفع البرد في الأرض الباردة إلا بالثياب

---

(١) الماء الزُّعاق، هو المر الغليظ الذي لا يطاق شربه من أُجوجته وملوحته، والواحد والجمع فيه سواء. انظر: لسان العرب مادة ز ع ق.

الرقاق، أو لا يدفع عدوه عنه من القتال إلا/ بالأيد ونحو ذلك [١٧٨أ] من الأفعال التي يقصد بها جلب منفعة يحتاج إليها، ودفع مضرة لا يكون محصلة لذلك، فهذا يوجب الفساد، وقصد غير الله بالعبادة يتضمن هذا كله وأضعافه، ولهذا قيل: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

فصل

الفعل الواحد لا يكون لمقصودين مستقلين.

وإذا كان قد تبين أن الفعل الواحد [لا] يكون من فاعلين مستقلين، ولا يكون مقدور واحد من قادرين على ذلك المقدور حال الاشتراك، فكذلك الفعل الواحد والقصد الواحد لا يكون لمقصودين مستقلين، بل كما تبين أن الحكم الواحد بالعين لا يكون لعلتين مستقلتين، فسواء في ذلك العلة الفاعلية والعلة الغائية، فمتى قصد بالفعل اثنين لم يكن الفعل لا لهذا ولا لهذا.

وهذا هو الإشراك الذي تبرأ الله منه، كما في الحديث الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (يقول الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه غيري، فأنا منه بريء، وهو كله للذي أشرك)[1] أي أشركه، فإنه سبحانه لا شريك له، فكما لا يجوز أن يكون معه شريك في فعله لا يصلح أن يجعل له شريك في قصده وعبادته، قال الله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سبأ: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [الزمر: ٢٩]، وهذا كثير في القرآن/ بل هو المقصود الأعظم بتنزيل القرآن. [٧٨ب]

---

(١) أخرجه مسلم (٤/٢٢٨٩) برقم (٢٩٨٥).

والمقصود هنا أن الفعل الواحد كما لا يتصور أن يكون من اثنين ـ لا يتصور أن يكون لاثنين، فمن عمل لله ولغيره، فما عبد الله ولا عمل له عملاً كما أن ما تعاون عليه اثنان، فما فعله أحدهما، ولا هو ربه، فكما أنه لو قدر أن معه شريكاً في الفعل لم يكن هو رب ذلك المفعول ومليكه، فكذلك إذا جعل له شريك في القصد والعمل، لم يكن هو إله ذلك العابد ولا معبوده، فلا يتقبل ذلك العمل، وإنما يتقبل ما كان خالصاً لوجهه.

يوضح هذا أنه هو الرب المليك الخالق، فلو قدر في الذهن أن معه شريكاً في الفعل امتنع أن يكون هو ربه ومليكه وخالقه، وإذا امتنع ذلك بطل وجود الفعل لأنه قد علم أن غيره لم يفعل شيئاً، فإذا كان على هذا التقدير هو أيضاً ليس برب فاعل، لم يكن للفعل وجود، كذلك إذا كان هو الإله المعبود المقصود، فإذا جعل معه من يشرك به ـ وعبادة ذلك فاسدة باطلة ـ لم يصر هو معبود بذلك العمل، وما عمل لذلك الغير باطل فاسد فلا يكون الفعل عبادة ولا عملاً صالحاً، فلا يتقبل ولا يمكن أن يقال: لم لا أخذ نصيبه منه، لأنه مع تقدير الإشراك يمتنع أن يكون له منه شيء، كما أنه بتقدير الإشراك في الربوبية يمتنع أن يصدر عنه شيء، فإن الغير لا وجود له، وهو لم يستقل بالفعل، كذلك هنا هو لم يستقل بالقصد/ والغير لا ينفع قصده، ولهذا نظائر كثيرة في الشرعيات والحسيّات إذا خلط بالنافع الضار أفسده، كما يختلط الماء بالخمر، بخلاف الشركة الصحيحة، كاشتراك الناس فيما يصلح اشتراكهم فيه، فإن هذا لا يضر. [١٧٩أ]

يبين هذا أنه لو سأل الله شيئاً فقال: اللهم افعل كذا أنت

وغيرك، أو دعا الله وغيره، فقال: افعلا كذا. لكان هذا طلب ممتنع، فإن غيره لا يشركه وهو على هذا التقدير لا يكون فاعلاً له، لأن تقدير وجود الشريك يمنع أن يكون هو أيضاً فاعلاً، فإذا كان يمتنع هذا في الدعاء والسؤال، فكذلك يمتنع في العبادة والعمل أن يكون له ولغيره.

وقد مرَّ النبي ﷺ بسعيد وهو يدعو ويشير بأصبعين فقال: (أحِّد أحِّد)[1] ولهذا سنَّ الإشارة بالسبَّاحة في الدعاء، وكذلك إذا كان قد بين أن الشيئين لا يكون كل منهما للآخر علة فاعلة، فكذلك [لا يكون] كل منهما للآخر علة غائية، كما تقدم بيانه، وكذلك الشيء الواحد لا يكون علة لنفسه، ولا معلولاً لنفسه، فلا يكون لنفسه علة فاعلية ولا علة غائية، فإن الأول يقتضي تقدمه على نفسه وتأخره عن نفسه، فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً إذا قدر فاعلاً، وإذا قدر مفعولاً فيلزم اجتماع النقيضين مرتين.

والعلة الغائية يجب تأخرها عن المعلول، فإذا كانت نفسه هي معلول نفسه لزم تأخرها وتقدمها، فيلزم أن/ يكون متأخراً [٧٩ب] عن وجود نفسه ومتقدماً على وجود نفسه فيلزم أيضاً اجتماع النقيضين مرتين، وأيضاً فالعلة الغائية متقدمة في التصور والقصد، فيلزم أن يكون تصور الفاعل وقصده له قبل ما يكون متصوراً مقصوداً له، ويكون تصوره وقصده له بعد تصوره وقصده لأنه يتصور أولاً ويقصد الغاية، ثم يتصور المفعول ويقصده، فإذا كان هو المفعول، وهو الغاية، فيلزم اجتماع النقيضين أيضاً في التصور والقصد مرتين، وقد تقدم هذا.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٤٩٩)، والترمذي (٣٥٥٧)، والنسائي (١٢٧٢، ١٢٧٣)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح (٩١٣).

وإنما المقصود هنا شيء آخر، وهو أنه كما يمتنع أن يكون الشيء علة لنفسه معلولاً له، أو أن يكون الشيئين كذلك، فيمتنع أيضاً أن يكون جزء علة أو شرط علة، فإن جزء العلة وشرطها يجب أيضاً أن يتقدم المعلول، كما يجب تقدم ذات العلة، فيلزم ما تقدم من الدور الممتنع، لكن لا يمتنع أن يكون كلًّا منهما شرطاً للآخر، وتكون العلة أمراً غيرهما فيجوز أن يكون وجود أحد الشيئين مشروطاً بالآخر، وهو الدور المعي[1].

ولا يجوز أن يكون شرطاً في علته لا الفاعلة ولا الغاية، وهو الدور القبلي[2].

فالفاعلان المتعاونان يجوز أن يكون فعل [كل] واحد لما يفعله مشروطاً بالآخر، بحيث يكون لا يحصل إلا باجتماع الفعلين، كالأمور التي يعجز عنها الواحد في الآدميين، وإنما يقدر عليها عدد، ولكن لا يجوز أن يكون أحد المتعاونين مستفيداً لا يحتاج فيه إليه من الآخر المحتاج إلى/ مشاركته، [١٨٠] فإذا كان كل منهما محتاجاً إلى معاونة الآخر لم يجز أن يكون الآخر، هو الفاعل لما يحتاج إليه، لاستلزامه أن يكون كل منهما معلولاً لذلك، فإنه إذا قدر أن أحدهما محتاج إلى شيء من المعونة، وأنه يستعين بالآخر على حصولها، فلو كان ذلك الآخر يستفيدها من الأول لم يكن هو قادراً عليها، فلا يعين، ولكان الأول قادراً عليها فلا يحتاج إليها، ولا يدخل في هذا ما يعين به أحدهما الآخر من الأسباب، مثل الآلات ونحوها، فذاك ليس من هذا.

---

(١) تقدم شرحه (٢/ ١٣٥).

(٢) تقدم شرحه (٢/ ١٣٥).

وكذلك ما يحصل لأحدهما مصادفة الآخر من القوة، فتلك القوة تأثير الاجتماع والتعاون، ليس أحدهما مستقلاً بها، ولكن هو من الفعل المشترك، لكل منهما، أو في بعضه.

وكذلك كما لا يصلح أن يكون كل منهما الغاية المقصودة، فلا يكون بعض الغاية المقصودة، لما تقدم في ذلك من الدور الممتنع أربع مرات.

وإذا قُدر فاعلان متعاوضان أو متعاونان كل منهما يفعل ما يحبه الآخر ويرضاه، فلا بد أن يكون مقصود كل منهما غاية غير محبة الآخر ورضاه، فإنه إذا كان نهاية مقصود كل منهما غاية محبة الآخر ورضاه ولذته ونحو ذلك، لزم أن تكون هذه علة مقصودة لهذه ومعلولة لها.

وهذه مقصودة لهذه ومعلولة لها، ويمتنع كون كل من الشيئين معلولاً للآخر، ولو كان كذلك، لزم أن لا تحصل واحدة من المحبتين واللذتين، وإنما/ يكون كل منهما مع قصده [٨٠ب] ومحبته الآخر ولذته له هو مقصود آخر، هو منتهى قصده يكون هو محبوبه وفيه لذته، كالزوجين المتناكحين.

وإن فرض أن كلاً منهما يقصد إنالته الآخر لذته، فهو لا يقصد ذلك إلا لعوض، إما أن يقصد بذلك الأجر، أو أن يقصد نيل لذته بهذا الطريق، فيجعل ما ينيله لذاك من اللذة وسيلة إلى ما يناله هو، كما هو الواقع في جميع المعاوضات والمشاركات التي بُني عليها صلاح العالم، فإن أحد المتعاوضين والمشاركين مقصوده بالقصد الأول ما يحصل له هو من المحبوب المطلوب الذي يلتذ هو بوجوده، ولكن يقصد ما هو للآخر كذلك من باب الوسيلة والطريق، وبهذا يتعاوضان ويتشاركان، وكل منهما محتاج إلى الآخر لا حاجة العلل إلى المعلول، لكن حاجة

الشروط إلى المشروطات، والعلة الفاعلة والغائية لكل منهما غير الآخر.

فهذا له قوة وشعور وقصد، وله مقصود، وهذا له قوة وشعور وقصد وله مقصود، وليس ما لهذا من هذين مستفاد من هذا، ولا بالعكس، ولكن لا يحصل مقصود كل منهما إلا باجتماع هذين القصدين والعملين.

واعلم أنه كما يعقل امتناع الدور في العلل الفاعلة التي هي الأسباب، والغائية التي هي الحكم والمقاصد، من اثنين، فكذلك يعقل امتناع الدور فيهما من واحد، وذلك أن الفاعل الواحد قد يفعل الشيء بسبب آخر، كما يخلق الله سبحانه النبات بالمطر، والمطر/ بالسحاب، وكما يخلق الولد [٨١أ] بالوالدين، وكما يخلق سبحانه الشيء لحكمة وهي عامة مقصوده (...)[١] فيمتنع أن يكون كل من الشيئين سبباً للآخر، ويمتنع أن يكون كل من الشيئين حكمته وغايته الآخر.

ولا يمتنع أن يكونا جميعاً عن سبب واحد غيرهما، ولا أن يكونا جميعاً لحكمة واحدة غيرهما، ولا أن يكون أحدهما شرطاً للآخر بحيث لا يكون هذا السبب إلا مع ذلك السبب لا به، وأن تكون هذه الحكمة والغاية مع تلك لا لأجلها، فليتدبر اللبيب هذه الحقائق[٢] ينتفع بها في معرفة أن الله هو إله كل شيء، وأن جميع المخلوقات غاية له، مسبحة بحمده، قانتة له، وأن الحركات الموجودة في العلو والسفل إنما أصلها عبادة الله وقصده.

---

(١) في الأصل بياض مقدار كلمة.

(٢) في الأصل: الحائق.

كما دلّ القرآن على ذلك في غير موضع، وهذا شيء آخر غير كونها مربوبة له، ومقدورة ومقهورة، وغير ذلك من معاني ربوبيته وقدرته التي هي منتهى نظر أكثر المتكلمين والمتفلسفة حتى يظنوا أن هذا هو تسبيحها، وأن دلالتها على وجود الرب وقدرته هو تسبيحها بلسان الحال فقط، وإن كان ما أثبتوه حقاً، فليس الأمر كما زعموه، بل على ما أخبرت به الرسل ودلت عليه، كما نطقت به الكتب الإلهية، ودلت عليه البراهين العقلية، كالأمثال المضروبة التي بثها الله تعالى في كتابه، وعرف ذلك أهل العلم والإيمان الذين قال الله فيهم: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ/ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٦]، وقال: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد: ١٩]، وقال: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]. [٨١ب]

فإن قيل: فقد ذكرتم أن الموجودين كما لا يكون أحدهما فاعلاً للآخر ولا سبباً له، فلا يكون كل منهما معلولاً للآخر ومقصوداً له هو منتهى إرادته، ولا يكون كل منهما هو المقصود بالآخر من فاعل واحد، وأنتم تعلمون أن التحاب من الجانبين موجود في نفوس الحيوان، كما أن الزوجين الذكر والأنثى من الناس والبهائم يحب كل واحد منهما الآخر، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، بل كل من الزوجين قد يكون الآخر محبوباً له معشوقاً لذاته، وهو غاية مقصوده، لا يحبه ويقصده لشيء آخر غير نفسه والاتصال به، ويوجد مثل ذلك في أنواع التحاب والتعاشق الذي هو محرم ومكروه في العقل والدين، إذ المقصود هنا ذكر الواقع.

قيل: المحب والعاشق لزوجه لا يجوز أن يحبه ويعشقه لذاته ونفسه، فإن الله إنما جعل المودة بين الزوجين لتتم مصلحتهما من المعاشرة والمناكحة، فيحصل لكل واحد منهما من اللذة ما هو موجود في نفسه، وما يمكن تحصيله من غير هذا المحل، كما يحصل للآكل مطلوبه/ في الطعام المعين، [۱۸۲أ] والشراب المعين، فإرادته إنما هو لما يحصل في نفسه من اللذة، سواء حصل بهذا المعين أو بغيره.

ثم هذه اللذة لا ريب أن الحيوان يقصدها لوجود اللذة، لأن كل ما يتنعم به الحي يقصد وجود اللذة به، إذ اللذة غاية مطلوب الحي، ومن حكمة هذا (...)[١] أراها الله سبحانه بخلق هذا وجود التناسل الذي به يدوم نسل الحيوان، كما أن من حكمة الأكل أن يستخلف بدن الحيوان بدل ما تحلل منه، إذا كانت الحرارة تحلل الرطوبة دائماً، فإن لم يحدث بدل المتحلل وإلا فسد بدن الحيوان، فهذه الحكمة موجودة في الدنيا.

ومن هنا جهل من جهل من الكفار والمنافقين من المتفلسفة الصابئة، ومن اليهود والنصارى الذين أنكروا وجود الأكل والشرب والنكاح في الجنة، مع أن اليهود والنصارى يثبتون معاد الأبدان، وأما أولئك المتفلسفة فإنهم منافقون لأهل الملل مع دعواهم التحقيق، يقولون: إن الذي أخبرت به الرسل من أنواع هذا النعيم إنما هو أمثال مضروبة لتفهيم المعاد الروحاني، وهذه من شبههم، وهو أن الأكل والشرب والنكاح علتهما الغائية وجود النسل، وثبات الأبدان، وهذا مفقود في

---

(١) في الأصل بياض مقدار كلمة.

الآخرة، وهذا جهل منهم، وهم يقولون: إن هذه اللذات البدنية ليست لذات حقيقية، وإنما هي مجرد دفع آلام، فإن الأكل يدفع ألم الجوع/ والنكاح يدفع ألم الشبق، ولا ريب أن هذه مكابرة لما هو من أظهر الحسيات الذوقيات الموجودات[1]، فإن إحساس الحيوان باللذة من أعظم الإحساس، وإحساسه لذة الأكل والنكاح أمر هو أظهر عند الحيوان من أكثر الأشياء، فقول المتحذلق: إن هذه ليست لذة، وإنما هي دفع آلام، كلام فاسد، فإنه لا ريب أن هنا لذة، وهنا فقد ألم، فالأمران موجودان. [٨٢ب]

وإن قال: لولا ذاك الألم لم تحصل هذه اللذة.

فإن أراد أن الموجود في الدنيا كذلك، فهذا صحيح، لكن كون هذه اللذة في الدنيا إنما توجد بعد ألم، لا يمنع وجودها في دار الحيوان التي لا ألم فيها بلا ألم، فإن الألم سبب هذه اللذة في الدنيا، وكمال البدن والنسل هو العلة الغائية لهذه اللذة، ولكن كونها في الدنيا لا توجد إلا بسبب قبلها هو الألم، وحكمة بعدها هي النسل، وثبات الجسد لا يمنع أن يوجد في الآخرة بدون هذا السبب، ودون هذه الحكمة، كما أن كل موجودات الدار الآخرة، ومن يوجد فيها بدون ما اقترن بها في الدنيا من أسبابها وغاياتها وعدم وجود الشيء شيء، والعلم بامتناعه شيء آخر، ولا ريب أن الموعود به في الجنة ليست حقائقه وغاياته وأسبابه مماثلاً لما هو في الدنيا، كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا شيء مما في الآخرة إلا الأسماء»[2].

---

(١) في الأصل: الموجوديات.

(٢) أخرجه وكيع في نسخته عن الأعمش برقم (١) عن أبي ظبيان حصين بن جندب عن ابن عباس، وهذا سند صحيح، ومن طريق الأعمش أخرجه هناد=

وإنما أخبرنا منها بما له في الدنيا ما يشبهه من بعض الوجوه، ثم قيل: ﴿فَلَا تَعْلَمُ/ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [١٨٣أ] [السجدة: ١٧].

وقال النبي ﷺ: (يقول الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر)[1].

ولهذا أخبر الله بوجود هذا النعيم واللذات في الجنة مع نفيه لما يقترن به في الدنيا من سبب وغاية، كما نفى عن الأشربة واللباس وغير ذلك آفاته، إذ هي دار نعيم لا آفة فيها بحال، فالتحاب بين الزوجين ونحوهما في الدنيا ـ وإن أعقب لذةً مطلوبةً لنفسها ـ فليس أحدهما محب للآخر لذاته، بل لقضاء الوطر منه، كما تقدم، وهو نوع من المعاوضة كالتعاوض بالأموال، ولهذا كان عقد النكاح يوجب المعاوضة من الطرفين، كما قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فإن قيل: فالعشق الموجود، وهو محبة المعشوق لنفسه، وكما قد يتحاب الشخصان لذواتهما لا لأجل نكاح وتناسل، فيحب كل منهما الآخر لنفسه؟

قيل: هذا قصد فاسد، وحب فاسد، وإرادة فاسدة، فإن كل من أحب مخلوقاً لنفسه لا لأمر آخر وراء ذلك، فحبه فاسد، وقصده فاسد، ونحن إنما ذكرنا امتناع الدور الغائي لبيان

= في الزهد (٨،٣)، وابن جرير في تفسيره ـ تحقيق أحمد شاكر ـ (٥٣٤، ٥٣٥)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢٦٠).

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب (٨) ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، برقم (٣٢٤٤)، وأطرافه (٤٧٧٩، ٤٧٨٠، ٧٤٩٨)، ومسلم (٤/ ٢٢٣٦)، برقم (٢٩١٥).

فساد هذا ونحوه، وامتناع أن يكون لله ندّ يُحب كحب الله الذي تجب محبته لذاته، ونحن إذا قلنا: إن الدور في العلل الغائية ممتنع، كان المراد به أنه يمتنع أن يكون كل منهما مراداً مطلوباً للآخر محبوباً للآخر بإرادة صحيحة، وقصد صحيح، ومحبة صحيحة، فأما الفاسد من الإرادة فهو/ نظير من يعتقد جواز [٨٣ب] كون كل من الشيئين علة للآخر، وقد منعنا أن يكون علة في نفس الأمر أو فاعلاً له في نفس الأمر، وإن كان من الناس من يعتقد أنه فاعل له، ورب له، لكن هذا اعتقاد فاسد، فكذلك من ظن في شيء غير الله أنه مقصود لنفسه، معبود لنفسه، محبوب لنفسه، حتى أحبه وعبده وعشقه، فهذا أيضاً جاهل في ذلك، ضال فيه، كما أن الأول جاهل في ظنه أن غير الله رب، ولهذا لما تكلم الناس في العشق هو لفساد الإدراك، وهو تخيل المعشوق على خلاف ما هو به، أو لفساد في الإرادة، وهو المحبة المفرطة الزائدة على الحق، كان الصواب أن العشق يتناول النوعين وهو فساد في الإدراك والتصور، وفساد في الإرادة والقصد، ولهذا كان سكراً وجنوناً ونحو ذلك مما يتضمن فساد الإدراك والإرادة حتى قيل:

قالوا جننت بمن تهوى فقلت لهم ... العشق أعظم مما بالمجانين

ولهذا سماه الله مرضاً في قوله: ﴿فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، ولهذا إنما يوجد كثيراً في أهل الشرك الذين ليس في قلوبهم ما تسكن إليه من إخلاص العبادة لله والطمأنينة بذكره، كما ذكر الله ذلك في كتابه عن امرأة العزيز، والنسوة اللاتي كن مشركات، وأخبر عن نوع هؤلاء بالسكر والجهل كما في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝٧٢﴾ [الحجر: ٧٢]، وبهذا الفرقان يتبين أن القول الحق أنه لا إله إلا الله، مع كون المخلوقات فيها ما اتخذ آلهة من دون الله/ [٨٤أ]

فإن الإله يجب أن يكون معبوداً، وهو المعبود لذاته الذي يُحب غاية الحب بغاية الذل، وهذا لا يصلح إلا لله، ومن عبد غيره واتخذ إلهاً فهو لفساد عمله وقصده، حيث اتخذ إلهاً فأحبه لذاته، وبذل له غاية الحب بغاية الذل لجهله وضلاله، ولهذا سموا جاهلية إذ كان أصل قصدهم جهلاً لا علماً.

وكون الشيء مقصوداً ومحبوباً ومعبوداً ولذيذاً، ونحو ذلك، لا يثبت له في الحقيقة بحال من فسد إدراكه، كالمطعومات، فإنه إذا قيل في الحلاوة واللحم ونحو ذلك أنه طيب ولذيذ ومحبوب ونافع، ونحو ذلك، كان ذلك حقاً، لأن الأبدان الصحيحة تجده كذلك، ولا يندفع ذلك ببغض المريض ووجده إياه مراً لما خالطه من المُرة الصفراء[1].

وكذلك من تلذذ بأكل الطين وغيره من الخبائث لفساد مزاجه، لم يمنع ذلك أن يقال: هذا غير طيب ولا لذيذ ولا مطلوب ولا مراد ولا محبوب، ولأجل هذا إنما حُمد من ذلك ما كان لله.

وجاء في الأحاديث من مدح المتحابين لله، والتحاب في الله ما هو كثير مشهور، كقول رسول الله ﷺ فيما يروي عن ربه تعالى: (حقت محبتي للمتحابين فيَّ، وحقت محبتي

---

(١) هي أحد الأمزجة الأربعة التي في بدن الإنسان، وهي الدم والبلغم والمرة الصفراء والمرة السوداء، ويقصد بالمرة الصفراء ما يُفرز من الحويصلة المرارية، وتعمل على هضم الطعام. والطب الحديث لا يعترف بهذه المصطلحات وما قيل فيها، بل استبدلت بأمور أكثر تعقيداً منها بكثير، انظر شرح هذه الأمزجة الأربعة، والتعليق عليها طبياً في كتاب (الإمام علي الرضا ورسالته في الطب النبوي) للدكتور محمد علي البار (ص١٤٩ ـ ١٥٥).

للمتزاورين فيَّ، وحقت محبتي للمتجالسين فيَّ، وحقت محبتي للمتباذلين فيَّ)[1].

وكقوله: (إن لله عباداً ليسوا بأنبياء، ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء، بقربهم من الله، فقيل: من هم يا رسول الله؟ صفهم لنا، جلّهم لنا، لعلنا نحبهم! قال: هم قوم/ تحابوا بروح الله [٨٤ب] على غير أموال بينهم تباذلوها، ولا أرحام تواصلوها، هم نور، ووجوههم نور، على كراسي من نور، لا يحزنون إذا حزن الناس، ولا يخافون إذا خاف الناس، ثم قرأ قوله: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [يونس: ٦٢])[2].

وكقوله في صحيح مسلم فيما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ: (إن عبداً زار أخاً له في الله، فأرصد الله على مدرجته ملكاً، قال: أين تريد؟ قال: أزور أخاً لي في الله، قال: هل لك عنده من نعمة تَرُبُّها؟ قال: لا، قال: فهل بينك وبينه رحم؟ قال: لا، ولكني أحبه في الله، فقال: إني رسول الله إليك أن الله قد أحبك)[3].

وفي الترمذي عن النبي ﷺ قال: (من أحب لله،

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (١٧١٠)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٢٩)، وابن حبان في الصحيح (٥٧٧)، والحاكم في المستدرك (٤/ ١٨٦) برقم (٧٣١٤) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد جمع أبو إدريس بإسناد صحيح بين معاذ وعبادة بن الصامت في هذا المتن»، وقال الذهبي: «على شرط البخاري ومسلم»، وأخرجه الضياء في المختارة (٣٦٩ ـ ٣٧٦)، وصححه ابن حجر في الفتح (١٠/ ٥٠٠)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (٣٠٢٠).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٢٧) من حديث عمر، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (٣٠٢٦).

(٣) أخرجه مسلم (٤/ ١٩٨٨) برقم (٢٥٦٧).

وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان)[1].

وفي الحديث - في الترمذي - عن النبي ﷺ: (أوثق عرى الإيمان: الحب في الله، والبغض في الله)[2].

وفي الصحيحين عن أنس عن النبي ﷺ أنه قال: (ثلاث من كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه، كما يكره أن يُلقى في النار)[3].

فإن هذه المحبة أصلها محبة الله، والمحبوب لغيره ليس محبوباً لذاته، وإنما هو محبوب لذلك الغير، فمن أحب شيئاً لله، فإنما أحب الله، وحبه لذلك الشيء تبع لحبه لله، لا أنه محبوب لذاته.

[٨٥أ] لكن قد يظن كثير من الناس/ في أشياء مما يهواها أنه يحبها لله، وإنما يكون محباً لما يهواه، ولهذا كان أعظم ما تجب محبته من المخلوقات هو الرسول ﷺ، كما قال ﷺ في

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٨١) من حديث أبي أمامة، وأخرجه الترمذي (١٥٢١) من حديث معاذ بن أنس الجهني، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٨٠).

(٢) لم أقف عليه عند الترمذي، ولكن أخرجه من حديث البراء بن عازب، الطيالسي في مسنده (٧٨٣)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ١٧٠) برقم (٣٠٤٢٠) و(٧/ ٨٠) برقم (٣٤٣٣٨)، والروياني في مسنده (٣٩٩)، ومحمد بن نصر في تعظيم قدر الصلاة (٣٩٣)، ومن حديث ابن مسعود، أخرجه الطبراني في الصغير (٦٢٤)، وفي الكبير (١٠/ ٢٢٠) برقم (١٠٥٣١)، وصححه بمجموع طرقه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٧٢٨).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب (٩) حلاوة الإيمان، برقم (١٦)، وأطرافه (٢١، ٦٠٤١، ٦٩٤١)، ومسلم (١/ ٦٦) برقم (٤٣).

الحديث المتفق عليه، عن أنس: (والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده، ووالده، والناس أجمعين)[1].

وفي صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال له: (يا رسول الله! فلأنت أحب إليّ من كل شيء إلا من نفسي، فقال: لا يا عمر، حتى أكون أحب إليك من نفسك، فقال: فلأنت أحبّ إليّ من نفسي، قال: الآن يا عمر)[2].

ومحبته رضي الله عنه إنما هي تابعة لمحبة الله، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [التوبة: ٢٤].

محبة الله لذاته أصل التوحيد العملي.

وأما محبة الله فهي الأصل، فإنه يجب أن يُحب لذاته، وليس هذا لغيره، وهي أصل التوحيد العملي، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ [المائدة: ٥٤].

ونحن بيَّنَّا بما ذكرناه من البرهان امتناع الدور، وأنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين سبباً للآخر وعلة له/ ولا حكمة [٨٥ب]

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب (٨) حب الرسول ﷺ من الإيمان، برقم (١٥)، ومسلم (١/ ٦٧) برقم (٤٤).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب (٣) كيف كانت يمين النبي ﷺ، برقم (٦٦٣٢).

له ومعلولاً له، سواء كان هذا من فاعلين أو فاعل واحد.

فأما كون بعض بني آدم قد يجعلون ما ليس سبباً سبباً، وما ليس مقصوداً مقصوداً، فهذا هو الشرك الذي ضلّ به بنو آدم من الأولين والآخرين، حيث جعلوا بعض المخلوقات علة تامة[1] لبعض، إما فاعلاً رباً، وإما إلهاً معبوداً.

وهذا هو الباطل، أعني: هذا باطل في نفسه، والجاعلون لذلك مفسدون في اعتقادهم وإراداتهم، فإن من قصد وأراد بالقصد التام ما لا يصلح أن يقصد ويراد فإن عمله فاسد، كمن أحب الأشياء التي تضره وتفسده دون الأشياء التي تصلحه وتنفعه، فإنه وإن أحبها وقصدها وعمل لها، فهذا هو الفساد.

وإذا ضرب مثل ذلك بمحب العسل المسموم وأكله، كان في هذا المثل بعض الشبه، وإلا فالأمر فوق ذلك.

ولو قيل: هو مثل محبة الفراش النارَ التي تحرقه، كان الأمر فوق ذلك.

ونحن في هذا الموضع إنما أصل كلامنا في الدور، وهو أنه يمتنع أن يكون كل من الشيئين سبباً للآخر أو مقصوداً له، ولا يمتنع أن يكون الشيئان متعاونين على مقصودهما، فيكونان مشتركين فيما هو سبب لهما، وفيما هو مقصود لهما، ثم أحدهما يقصد الآخر لذلك، كمحبة الشيء لغيره، كما أن أحدهما يعين الآخر، فهذا تعاون وتشارك في المحبوب وفي سببه.

وبهذا البرهان يتبين أنه لا بد في الوجود من إله يجب أن يكون/ هو منتهى قصد القاصدين، وعبادة العابدين، وإرادة [١٨٦أ]

(١) تقدم تعرف العلة (٢/٩٨).

المريدين، ومحبة المحبين، كما أنه منتهى سؤال السائلين، وطلب الطالبين، لأنه الخالق القديم، الواجب بنفسه، الذي هو فاعل للممكنات والمحدثات وربها وخالقها.

إذ الوجود فيه أشياء محدثة، ولا بد لها من محدث، وفيه حركات موجودة، ولا بد لها من غاية، فإن الحركات إما إرادية، وإما طبعية، وإما قسرية، لأنها إن كان المتحرك شاعراً، فهي الإرادية، وإن لم يكن شاعراً، فإن كانت بلا شعور على خلاف طبعها، فهي القسرية، كحركة الحجر إلى فوق، وإلا فهي الطبعية، كحركته إلى أسفل، لكن القسرية تابعة للقاسر.

وأما الطبعية فلا تكون إلا إذا خرج المطبوع عن مركزه ومستقره، كخروج التراب والحجارة عن مركزها إلى فوق، وكذلك الماء.

فبطلت بطبعها أن تعود إلى مركزها ومستقرها، فلو لم يحرك أولاً عنه لما خرجت، فتبين أن الطبعية والقسرية تابعتان، فعلم أن كل حركة في العالم عن إرادة، وتلك حركات الملائكة الذين أخبر الله عنهم في كتابه عما يدبرونه بإذنه وأمره من أمر السموات والأرض، كما قال تعالى: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا ۝٢ فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا ۝٣ فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا ۝٤﴾ [الذاريات: ١ ـ ٤]، فأقسم بالمخلوقات طبقاً بعد طبق، بالرياح ثم بالسحاب ثم بالنجوم وأفلاكها، ثم بالملائكة المقسمات أمراً.

[٨٦ب] وكذلك قوله: ﴿وَالنَّازِعَاتِ/ غَرْقًا ۝١ وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا ۝٢ وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا ۝٣ فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا ۝٤ فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا ۝٥﴾ [النازعات: ١ ـ ٥].

ونصوص الكتاب والسنة في ذلك أكثر من أن يمكن ذكرها هنا، فإذا كانت جميع الحركات هي عن إرادات، ولا بد للمريد

من غاية هي مراده ومقصوده الذي هو معبوده، فلا بد للموجودات من إله هو إلهها ومعبودها ﷻ.

ومن المعلوم بالبديهة أن الشيء لا يكون فاعلاً لنفسه، ولا يكون حادثاً من غير محدث، وكذلك من المعلوم بالبديهة أن المتحرك لا يكون متحركاً إلى نفسه، ولا يكون متحركاً بإرادته إلى غير شيء، فكما أن الكائن بعد أن لم يكن لا يكون موجوداً بنفسه، ولا من غير شيء، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فالمتحرك بإرادته بعد أن لم يكن متحركاً لا يجوز أن يكون متحركاً مريداً لنفسه، ولا يجوز أن تكون حركته وإرادته لغير شيء، لأن نفسه كانت موجودة قبل حركته، وكونها هي المراد بما أحدثه يقتضي حدوثها بعد حركته، فيقتضي أن تكون موجودة معدومة معاً.

كما أنه إذا قدر أنه فاعل نفسه، لزم أن يكون متقدماً على نفسه، لكونه فاعلاً، ومتأخراً عن نفسه، لكونه مفعولاً، فهو الذي ذكر في كون الإنسان يمتنع أن يكون فاعلاً مفعولاً يقتضي امتناع كونه عابداً معبوداً.

وكذلك يقال في كل ممكن ومحدث، وهذا أيضاً يدخل في الدور الممتنع[1] وما ذكر أولاً هو دور بين اثنين من فاعلين/ [٨٧أ] أو من فاعل واحد.

وكل ذلك يستدل به على إثبات الإله المعبود الخالق للممكنات والمحدثات.

---

(١) تقدم تعريفه (٢/ ١٣٥).

فصل

امتناع كون الشخص الواحد جزء علته أو شرط علته.

وكذلك كما يمتنع (أن يكون الشخص الواحد علةً لنفسه)[1] ومعلولاً لها في الفاعل والغاية، يمتنع أن يكون جزء علته أو شرط علته، فلا يكون فعل فاعل محتاجاً إلى وجود شيء منه، ولا يكون في المقصود شيء منه، وكذلك أفعاله كما لا يجوز أن يكون حدوث اعتقاده وقصده وقدرته منه، فلا يجوز أن يكون علة كل فعله حادثاً بفعله الذي حدث بفعله، ولا يجوز أن يكون حادثاً بعلة فعله جزؤها أو شرطها المتقدم على المعلول، لكن يجوز أن يكون هو فعلاً في حدوث المعلول بحيث لا يحدث هذا الفعل إلا مع هذا الفعل أو نحو ذلك، فإن الشرط إنما يجب أن يقارن المشروط، لا يجب أن يتقدم عليه.

وأما العلة فيجب تقدمها عليه، فلو كان الفعل علة أو جزء علة لزم تقدم كل منهما على الآخر.

وأما كون أحد الفعلين مشروطاً بالآخر فهذا لا محذور فيه، وكذلك لا محذور في كون الفعل يحدث بأسباب بعضها من الإنسان، ويكون ذاك السبب متقدماً على الفعل، فكذلك لا يجوز أن تكون لذته المنقضية هي العلة الغائية مطلقاً، لوجود قصده وعمله، ولا جزءاً من العلة، وإن كانت شرطاً في وجود المعلول الذي هو المقصود لذاته.

---

(١) في الأصل: أن يكون في الشخص الواحد أن يكون علة لنفسه.

ولهذا يجد[1] بعد حصول اللذة نفسه تطلب أموراً/ أخرى [٨٧ب] وتقصدها، ولا تطمئن القلوب وتسكن إلا إلى الله، كما قال: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، وذلك لأن ما يتعقبه العدم لا يصلح أن يكون مقصوداً لذاته، فإنه لو كان هو المقصود بالذات، لكان حال القاصد له بعد عدمه، كحاله قبل وجوده، فيمتنع أن يكون مقصوداً، لأن ذلك عيب وسفه، كما تقدم بيانه، وإنما يقصد لأنه بعد عدمه يبقى أمر موجود يصلح أن يكون مقصوداً، كما أن الأكل والشرب ولذة ذلك، وإن كانت منقضية، ولذة الوقاع وإن [كانت] منقضية، فليست هي المقصودة من هذا الفعل بالذات، بل وإن قصدها الحيوان لما فيها من اللذة، فالمقصود مع ذلك ثبات جسمه وبقاؤه، ووجود النسل، وهذه الغاية وإن لم يقصدها الحيوان الفاعل، فهي مقصودة لخالق الفعل وغيره، وذلك أن الحيوان لما لم يكن مستقلاً بالفعل، لم يجب أن يكون مستقلاً بالقصد الذي هو مبدأ الفعل، بل كما أن فعله لغيره فيه تأثير، فلغيره مقصود، فالسبب الفاعل كالسبب الغائي، ثم الإنسان إذا لم يقصدها، لا يمتنع وجود الفعل، بل يقتضي ذلك فساد حاله، فإنه من لم يقصد بأفعاله إلا نيل اللذة العاجلة فهذا أفعاله فاسدة باطلة، وهي حال من اتبع هواه، ومن كان لا يريد إلا العاجلة.

ونحن إنما قصدنا تبيين فساد مثل هذا القصد والعمل، وأنه لا يصلح حال صاحبه، لا تبيين امتناع الفعل بدونه، فإن/ [٨٨أ] امتناع الفعل ووجوده متعلق بخلق الله وما ييسره من الأسباب، فهناك يتبين أنه لو كان هو الغاية أو جزؤها لامتنع أن يكون موجوداً مخلوقاً.

---

(١) في الأصل: يوجد.

وأما في قصد الإنسان فتبين أنه يكون فساداً وضرراً وشرّاً كما تقدم، فإن الموجودات لا توجد بدون أسبابها الفاعلة، ولا تكون موجودة من الله بدون غاياتها المقصودة، وهو الحكيم في تلك الغايات.

وأما الحيوان فلا بد له من مقصود بفعله، لكن لا يجب أن يكون ذلك الذي قصده مصلحة له ونافعاً له، كما أنه لا بد له من قصد قوة، لكن لا يجب أن يكون مقراً بأن ذلك بإعانة الله وقدرته.

المقصود بالذات لا بـد أن يكـون باقياً أبدياً.

وإذا تبين أنها ليست مقصودة بالذات، فالمقصود بالذات لا بد أن يكون باقياً أبدياً، كما بينا أن ما يتعقبه العدم لا يكون مقصوداً بالذات، وكذلك أيضاً لا بد أن يكون ذات العلة الغائية متقدمة على الفعل، وإن كان ما يطلب بالحركة إليها يكون لذة حادثة، وإن كانت متواصلة، وهذا مما بينته هنا، وإن لم يكن مبيناً فيما مضى، وذلك أن العلة الغائية هي علة بماهيتها وحقيقتها المقصودة لفاعلية العلة الفاعلية، إذ لولا كون تلك الحقيقة تستحق أن تطلب وتقصد لامتناع أن يقصدها الفاعل، فامتنع فعلها، ولا يجوز أن يكون الفاعل بإرادته وفعله جعلها مقصودة مرادة، لأن إرادته متوقفة على كون المراد يجب أن يكون مراداً، فلو كان كون المراد مراداً حاصلاً/ [٨٨ب] بإرادته لزم الدور، وإذا كانت إرادته هي [التي] جعلت المراد مراداً، والمراد هو الذي جعل الإرادة مريدة، بل لا بد من حقيقة تكون هي بنفسها تستحق أن تكون مرادة مقصودة، وحينئذ يراد ويقع الفعل، كما أنه لا بد من حقيقة (. . .)[1] فاعلة، وحينئذ فيفعل أفعالاً، فلا يجوز أن يكون مفعولها أحدثها وفعلها.

---

(١) في الأصل بياض مقدار كلمة.

والإرادة بالنسبة إلى المراد كالفعل بالنسبة إلى الفاعل، فإن المراد هو الذي يوجب الإرادة، يوضح ذلك أن العلة الغائية إذا كانت لا بد من تقدمها في العلم والقصد، فالعلم والقصد لا يتعلق بالعدم المحض ابتداءً، بل المقصود دائماً إنما يعلم بطريق التمثيل بالموجود، ولذلك إنما يقصد بالغرض، فيكون الغرض من عدم أحد الضد وثبوت الضد الآخر، كما يقصد عدم المانع.

أما أن يكون العدم مقصوداً، إما بالقصد الأول، أو معلوماً بالعلم الأول، فهذا محال.

وإذا كان كذلك، فالغاية التي لا توجد إلا بعد الفعل تكون حال العلم والقصد معدومة، فإنما يعلم بالقياس إلى غيرها، وإنما يقصد لقصد أمر وجودي، وإلا فالعدم المحض إذا قصد إيجاده لا لقصد أمر موجود، لزم أن يكون في العدم المحض ما يتميز فيه مقصود عن مقصود، وهذا ممتنع.

ومن هنا غلط الغالطون القائلون بأن المعدوم شيء، وأهل الإثبات وإن قالوا: هو ثابت في العلم، فالقصد يتوجه إلى المعلوم، لكن/[1] يقال: العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه، [١٠١أ] فكذلك المعلوم لِمَ كان مقصوداً دون غيره، وليس في العدم المحض تميز، بل لا بد أن يكون المقصود أمراً وجودياً، ثم أريد حصول فعل وغاية قريبة لحصول ما يطلب من العمل للغاية المقصودة لذاتها.

ولهذا مكة موجودة قبل سعي الحاج إليها، فهي الغاية،

---

(١) هنا خطأ في الترقيم فالمفترض أن يكون الرقم هنا (٨٩أ) ويظهر أن الناسخ أخطأ في الترقيم، لأن الكلام مستقيم، والله أعلم.

وإن كان وصوله إليها، وأعمال المناسك هي غاية عمله لها، وهذه هي الغاية التي تتأخر عن العمل، لكن نفس الغاية المقصودة إرادتها لا بد أن تتقدم الفعل، وهذا أصل عظيم، يسَّر الله بيانه بعد كثرة تحويم القلوب عليه، ثم هو نافع في أصلين عظيمين:

أحدهما: أن الله هو الإله المعبود لذاته.

والثاني: أنه هو المحبوب لذاته، فإليه تصير الأمور، وإليه المنتهى في أفعاله، وأفعال عباده، كما أنه رب ذلك كله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الفهارس

* فهرس الآيات.
* فهرس الأحاديث.
* فهرس الآثار.
* فهرس الأعلام.
* فهرس الفرق.
* فهرس الأبيات الشعرية.
* فهرس الفوائد العلمية.
* فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
سورة النور		
﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ﴾	٢	٦٧
﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ﴾	٥٤	١٩٦
سورة النمل		
﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيّٞ كَرِيمٞ﴾	٤٠	٦٣، ٢٠٥
﴿أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾	٦٤	٧٣
﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ﴾	٨٨	١٥١
﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيۡرٞ مِّنۡهَا﴾	٨٩	٨٢
سورة القصص		
﴿إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا يَسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَةٗ مِّنۡهُمۡ﴾	٤	٢٢٦
﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾	٨	١٠٧
﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ﴾	٥٥	١٩٥
﴿وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾	٧٧	٢٢٦
سورة العنكبوت		
﴿وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾	٤٣	٢٣٤
﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾	٦٩	١٣٠، ١٩٣، ١٩٦
سورة الروم		
﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا﴾	٢١	٢٣٤
﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾	٣٠	١٩٢، ١٩٧
سورة لقمان		
﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾	١٣	٢٢٧
﴿أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ﴾	١٤	١٠٤
سورة السجدة		
﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾	٧	١٥١
﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾	١٧	٢٣٧
سورة الأحزاب		
﴿فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ﴾	٣٢	٢٣٨

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
«يجمع خلق أحدكم في بطن أمه...»	١٢٥، ١٨٤
«يقول الله أعددت لعبادي الصالحين...»	٢٣٧
«يقول الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك...»	٢٢٨
«يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين...»	٩٤
«يقول الله: يا عبدي إنما هي أربعة...»	٩٣، ١٦٢
«يقول: يا عبادي إنكم لن تبلغوا...»	٦٣

فهرس الآثار

فهرس الأعلام

أولاً: فهرس الأعلام حسب الأسماء.

ثانياً: فهرس الكنى.

ثالثاً: فهرس من نُسب إلى أبيه ونحوه.

رابعاً: فهرس الأنساب.



أولاً: فهرس الأسماء

ثانياً: الكنى

ثالثاً: النسبة إلى الأب ونحوه

رابعاً: الأنساب

فهرس الفرق والأديان

فهرس الأبيات الشعرية

فهرس الفوائد العلمية



الفائدة	الصفحة
الفاعلان إذا تعاونا على فعل واحد لم يكن أحدهما فاعلاً للمفعول ولا الفاعل الآخر	١٣٧
التمانع لا يُقدر في فعل موجود	١٤٤
دليل التمانع يصح إذا كان التمانع لازماً للربين أو جائزاً عليهما	١٤٥
افتقار المحدَث إلى المحدث أظهر من افتقار الممكن إلى المرجح	١٦٠
غلط المتكلمين في استدلالهم على وجود الرب بناء على طريقة افتقار الممكن إلى مرجح	١٦١
الاستدلال بالحركات السماوية على وجود الرب	١٧٧
خطأ من قال: إن القرار بالله لا يكون إلا نظرياً	١٩١
الإقرار بالله فطري ضروري	١٩١
تقصير المتكلمين في فهم قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾	٢٢٥
*** توحيد الألوهية:**	
كل عمل لا بد فيه من شيئين: مراد العمل، ووسيلة العمل	٥١
العمل نوعان: ما كان لله، وما كان لغير الله	٥٢
كل متحرك فلا بد من مطلوب مراد	٥٣
للعبد حظان ولذتان	٦٢
معنى إسلام الوجه لله	٧٤
الدين لا بد له من شيئين: معبود، ووسيلة إلى المعبود	٧٥
لفظ «أسلم» يتضمن الإخلاص والاتباع	٧٦
الإسلام الذي في القلب لا يتم إلا بعمل الجوارح	٧٧
اشتراط الإحسان مع إسلام الوجه لله لاستحقاق جزاء الإخلاص	٨٢
بيان حق الله على العباد	٩٢
كما يستحيل أن يكون ربان كل منهما فاعل الشيء، كذلك يستحيل أن يكون إلهان كل منهما معبود الشيء	١٤٧
الحركات العلوية جميع حركاتها عبادة لله	١٧٦
يمتنع وجود إله غير الله لأنه محرم الوقوع	١٧٧
الفعل الاختياري مبدؤه الشعور المحرم للمحبة	١٩٨
*** توحيد الأسماء والصفات:**	
- الأسماء:	
معنى اسم الله: الأول والآخر	٢١٥

الفائدة	الصفحة

الفرق والأديان

المنطق وعلم الكلام

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة